Pr. John A. McGuckin

Semnele Împărăţiei

Antologie de studii biblice şi patristice

Volumul I

Cuvânt intorductiv de Pr. Prof. Dr. V. Munteanu
Traducere de Marian Rădulescu
Ediţie îngrijită de Constantin Jinga

Editura Marineasa
Timişoara
2003

web: www.infotim.ro/edmarineasa
Cărţile Editurii Marineasa se pot comanda şi pe Internet,
la adresa: www.cartea.ro

CUPRINS

Pr. Prof. Dr. John Anthony McGuckin a studiat filosofia şi teologia la Universitatea din Londra, după care şi-a desăvârşit studiile cu o teză de doctorat, susţinută la Universitatea din Durham (Marea Britanie), referitoare la interferenţele dintre teologie şi politică din timpul epocii constantininene. În anul 1986 devine *fellow* al Societăţii Britanice Regale de Arte, iar în 1996 al Societăţii Regale de Istorie. În aceeaşi perioadă, predă Teologie Patristică şi Bizantină la Universitatea din Leeds (Marea Britanie). În prezent, este profesor de Istorie Bisericească şi de Istoria Religiilor la *The Union Theological Seminary*, respectiv Universitatea Columbia din New York, precum şi preot al Bisericii Ortodoxe Române, fiind hirotonit diacon în anul 1995, la mănăstirea Rohia, şi înălţat în treapta preoţiei în anul 1996, de către I.P.S. Serafim Făgărăşanul. Recent, Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin a fost ales de către Academia Regală Norvegiană pentru a participa la programele internaţionale de cercetare ale Centrului de Studii Superioare din Oslo, programe dedicate studierii principiilor estetice specifice perioadei de formare a culturii creştine timpurii.

Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin este autor a peste 60 de studii şi articole publicate în întreaga lume, precum şi a 11 cărţi fundamentale de teologie, dintre care enumerăm: *Sf. Chiril al Alexandriei: controversa christologică* (1994); *Sf. Grigorie de Nazianz: o biografie intelectuală* (Saint Vladimir Seminary Press, 2001 - lucrare nominalizată pentru premiul Pollock); *Cartea capetelor mistice* (Shambhala, 2002) ş.a.

PREFAŢA AUTORULUI

Este o mare bucurie să asist la apariţia acestei ediţii de studii istorice şi teologice, scrise pe parcursul mai multor ani, acum adunate în două volume şi publicate în limba română de către Editura Marineasa din Timişoara. Privind retrospectiv la toate articolele reunite în forma aceasta, ele îmi apar ca o reuniune de familie, în care ai în faţa ochilor acele feţe mici aşezate de-a lungul unei mese lungi, ştiindu-te responsabil întrucâtva pentru ele. Unele îmi sunt încă "dragi copii", intelectual vorbind, în vreme ce altele s-au îndepărtat poate, devenind "problematice", asemenea unor adolescenţi rebeli. Fiecare se schimbă şi se maturizează, atât ca gândire, cât şi ca om, nu întotdeauna în ordinea cuvenită, ci potrivit capacităţii sale de discernământ. Sper ca cititorul să primească aceste studii variate ca pe nişte încercări sincere de a interpreta câteva dintre fazele importante ale vieţii Bisericii noastre.

Eseurile de faţă nu şi-au propus nicidecum să aducă răspunsuri definitive; le-am scris în şi cu bucuria de a încerca să desluşesc taina iubirii şi a prezenţei lui Dumnezeu pentru lume, prin convulsiile istoriei şi meandrele – adesea mai întortocheate – ale conştiinţei omeneşti. Bucuria acestei apariţii este sporită de faptul că prima ediţie a colecţiei mele de eseuri este în limba română, fiind parte dintr-un demers dinamic, cu sediul în România, de a reînnoi activitatea culturală şi religioasă, atât de crunt oprimată în ultimele decenii, dar care a marcat Ortodoxia românească în toată istoria ei. Bucuria mea de a fi astfel prezentat, fără nici un merit lingvistic personal (mulţumiri sincere traducătorului şi editorului), drept autor "român" este profundă şi o trăiesc, mărturisesc acest lucru, cu un cert sentiment de nevrednicie. Am primit atât de mult de la oamenii din România, de la Biserica românească, încât acest dar pe care îl ofer este mult prea neînsemnat.

Drumul meu spre Ortodoxie avea să se schimbe radical, când am vizitat pentru prima dată ţara, în 1996, cu ocazia unui program universitar. În timpul acelei colaborări cu prieteni dragi din clerul român aveam să devin diacon, în cadrul unei slujbe de neuitat, ţinute de Episcopul Iustinian Chira, într-un sat transilvănean. Şederea mea ulterioară la Rohia (acel mic Athos de lângă Satu Mare), printre oameni simpli şi joviali, mi-a oferit noi perspective asupra realităţii trăite a Ortodoxiei, care continuă şi azi să rămână importante pentru mine. Călătoriile ulterioare prin ţară, vizitarea câtorva facultăţi de teologie şi mănăstiri mi-au arătat cât este de dinamică, de plină de credinţă şi ce potenţial uriaş se ascunde în Biserica românească. După o întâlnire cu Preafericitul Patriarh Teoctist şi Arhiepiscopul Serafim, la Bucureşti, care mi-au dat binecuvântarea lor, aveam să fiu hirotonit preot, un an mai târziu, în cadrul Arhidiocezei de Apus a Bisericii Ortodoxe Române în Europa. Să fiu preot este o mare onoare pentru mine, în special preot al Patriarhiei Române, deşi, ca anglo-irlandez trăiesc şi slujesc în America. În aceste timpuri de profunde schimbări şi încercări pentru atâtea şi atâtea popoare, când Biserica cunoaşte şi ea una dintre cele mai grave crize din lunga sa istorie, se impune, mai mult decât oricând, să avem un spirit plin de zel misionar, îmbinat cu ascuţime intelectuală, viziune culturală şi un înalt simţ al integrităţii, pe care le regăsim în opera şi vieţile Părinţilor Bisericii. Cufundaţi în studiul Bibliei şi al scrierilor gânditorilor contemporani, ei au reuşit să facă apologia creştinismului sub forma unei cântări, ale cărei forţă şi farmec încă mai inspiră şi susţine Biserica, până în ziua de azi. Dar simpla repetare a formulelor patristice nu e de ajuns, aşa cum Pr. George Florovski a arătat-o deja, cât se poate de elocvent. Ceea ce se cere este o asimilare totală a *Telos*-ului patristic, a acelui ţel prin care lumea este pusă în slujba lui Hristos, nu în ultimul rând prin cele mai înalte

niveluri de comunicare intelectuală. Astfel, locul dezbaterilor noastre vor fi atât Universităţile, cât şi mass media literară şi vizuală: un nou Areopagus, pentru o lume nouă.

Sper că prezentele eseuri vor fi înţelese în acest spirit, ca o pietricică pe un munte de pietre, pe care Părinţii noştri l-au clădit, mărturisind Evangheliile de-a lungul veacurilor. Am dorit ca ele să fie un semn de viaţă, un semn al prezenţei şi, nu în ultimul rând, un semn de recunoştinţă faţă de iubitul pământ şi cer românesc.

Pr. John McGuckin

New York
04 Iunie 2003

APOCALIPSA ŞI ESCHATOLOGIA ORTODOXĂ

Teodrama Judecăţii[1]

Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul a exercitat, de-a lungul istoriei, un efect dramatic asupra bisericilor apusene. Carte extrem de neobişnuită, Apocalipsa a fost adesea considerată drept singura carte profetică a Noului Testament. Dar ce înseamnă, până la urmă, "carte profetică"? Profeţia, privită fiind ca una dintre categoriile teologice folosite în mod abuziv în cadrul gândirii teologice moderne, scapă evaluării epocilor istorice într-un fel ce mai mult încurcă lucrurile, decât le clarifică. Faptul că, în veacurile primare, din structura creştină străveche a ierarhiei bisericeşti făcea parte profetul călător (în discursul teologic contemporan, termenul a dobândit o conotaţie preponderent simbolică), ilustrează felul în care noţiunea de profet creştin avea să fie înţeleasă de-a lungul timpului. Aşa după cum apare consemnat în Faptele Sfinţilor Apostoli[2], o practică liturgică din vechime prevedea ca săvârşitorul solemnei Euharistii să acorde prioritate în slujire profeţilor care erau în trecere şi să le ofere conducerea discursului sacru. Până la sfârşitul veacului al III-lea, funcţia de profet creştin dispăruse deja cu totul. Rezultatul? Cum funcţia fusese abolită, rolul ei avea să fie "absorbit" în mod simbolic de către alte cinuri. Acest proces de absorbţie evoluează istoric într-o manieră bine cunoscută. Lărgirea rolului şi a funcţiei de episcop şi preot, în detrimentul unor cinuri paralele - de fecioară, văduvă, profet, frate (*koinonos*) şi diacon - ne este de asemenea cunoscută. Ceea ce doresc să subliniez aici este că absorbţia spirituală a conceptului de profeţie, de către tagmele episcopală şi preoţească (în cadrul rugăciunii liturgice şi al predicării) este sinonimă cu abolirea istorică a funcţiei din taxonomia ierarhică a creştinismului primar. Titlul a dispărut într-un mod asemănător din seria de ovaţii christologice, la sfârşitul veacului I[3]. Retorica însuşirii maschează la fel de bine dinamica suprimării. O situaţie asemănătoare avea să se întâmple o dată cu lansarea conceptului, de largă democratizare, de statut profetic al poporului lui Dumnezeu, în era Reformei, care în mod similar acoperea sau articula o reconstituire masivă în teologia şi taxonomia funcţiilor cu autoritate, recunoscute în Biserica creştină.

Apocalipsa, în măsura în care canonizează într-un fel unic funcţia şi rolul de profet creştin (păstrând şi oferind ca model vocea unuia dintre reprezentanţii iluştri ai acesteia), reprezintă o sursă importantă şi deosebit de preţioasă. Totuşi, fapt neobişnuit, influenţa acestei cărţi nu a atins în Răsărit nici pe departe cotele pe care le-a cunoscut în Apus. Explicaţia s-ar putea afla chiar în natura "ideii profetice", cu sfinţenie păstrată în Apocalipsa. Aici, profetul care susţine discursul sacru şi extatic aduce corecţii îngerilor din biserici, conducătorilor diferitelor comunităţi locale. Rădăcinile semitice ale Apocalipsei sunt evidente. Deşi a fost transmis bisericilor de limbă greacă, să nu uităm că, în limbile aramaică şi siriană, conceptul de "înger" se regăseşte nu cu sensul de "mesager" (gr. *angelos*, în tradiţia greacă), ci cu sensul de "păzitor", fiind în relaţie de sinonimie mai mult sau mai puţin directă cu grecescul *episcopos*, "episcop", cel însărcinat să vegheze peste toţi. În acest context, profeţii

---

[1] Titlul original: *The Theodrama of Judgement: The Apocalypse in Eastern Christian Thought and Iconography*, publicat în vol. C. Braaten, (Ed.), *Last Things*, Eerdmans, 2001 - n. ed.

[2] Veacul I şi al II-lea, vestul Siriei. Pentru instrucţiunile privitoare la clerul bisericesc şi la normele de ospitalitate faţă de profeţii călători, vezi mai ales capitolele 11-13 din Faptele Sfinţilor Apostoli.

[3] Vezi J.A. McGuckin, *Jesus' self-designation as a profet*, în "Scripture Bulletin", 19, 1, 1988, pp. 2-11.

apar superiori episcopilor, dar chiar şi aşa, profetul din Apocalipsă primeşte mesajul de la îngeri şi este însărcinat să îl comunice altor îngeri de pe pământ, conducători ai bisericilor.

De ce are Apocalipsa un impact mai slab asupra bisericilor din Răsărit, când chiar limba în care este scrisă şi referinţele geografice pe care le conţine dau seama de originea ei răsăriteană: Asia Minor? Mai mult decât atât: cartea nu doar că a fost pe punctul de a nu fi acceptată, aici, în rândul cărţilor canonice ale Scripturii Sfinte (acest lucru s-a întâmplat, în cele din urmă, însă oarecum ca urmare a presiunilor venite din Apus), dar a rămas singurul text biblic omis din atât de bogatul corpus de cărţi liturgice ale creştinilor ortodocşi[4]. Aceasta nu înseamnă nici pe departe că gândirea eschatologică este absentă din teologia liturgică răsăriteană (dimpotrivă!), ci doar că Apocalipsa nu a fost aleasă pentru ca să o exprime.

Apocalipsa este centrată pe domnia Hristosului Înviat, ca stăpân al istoriei. Tema centrală a întregii cărţi este aceea a judecăţii lumii de către Dumnezeu, prin Hristosul Său. Martirii cer tronului ceresc răzbunare (6:10; 16:7; 18:24), iar liturghia cerească prăznuieşte acest act expiator, obţinut ca urmare a judecăţii divine (15:3-4; 19:1-2). Faptele fiecărui om devin, aici, criteriile propriei sale judecări.

Frecvenţa destul de mare, în text, a sugestiilor simbolice indirecte este o trăsătură proprie gândirii apocaliptice târzii. Prezenţa acestora este marcată în mod explicit uneori (1:20), iar pe alocuri este consemnată şi exegeza (5:6,8; 13:18; 17:9-18). Însă majoritatea se încadrează în tradiţia anterioară simbolurilor apocaliptice[5]. Înţelegerea profeţiei este un act cu adevărat extatic. Pe parcursul cărţii sunt relatate 54 de situaţii când Duhul îl acaparează pe privitor şi îi transmite viziuni (1:10; 4:2). În alte 67 de cazuri, printr-o intervenţie angelică, fiinţa cerească explică şi interpretează ce i se întâmplă profetului pe pământ.

Termenul de "apocalipsă" apare o singură dată în toată cartea, mai precis în primul verset (1:1). În alte locuri, autorul pare că preferă să utilizeze conceptul de "profeţie". El însuşi este un profet ales (22:9) şi astfel admis în compania profeţilor, la care se referă adesea[6] şi ale căror scrieri l-au influenţat considerabil[7]. Asemenea

---

[4] Mă gândesc la o trimitere parţială la Apocalipsa 21:4 (care vorbeşte despre condiţia eschatologică): "Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut." Această imagine este reluată în rugăciunile liturgice din timpul ecteniei pentru cei adormiţi întru Domnul: "Odihneşte sufletele adormiţilor robilor Tăi în loc luminat, în loc cu verdeaţă, în loc de odihnă, de unde a fugit toată durerea, întristarea şi suspinarea." Dar inspiraţia este o amintire vagă, ce s-a dezvoltat dintr-o mult mai vastă noţiune a slavei *eschatonului*, fiind plasată în contextul unei comuniuni a dragostei şi a viziunii, într-un mod mai personal – deşi mai puţin dramatic – decât o face Apocalipsa.

[5] Sunt îndatorat, aici, studiului rezumativ foarte folositor al lui J.L. D'Aragon: „The Apocalypse", pp. 467-493, din *Jerome Biblical Commentary* (ed) R. Brown, J. Fitzmyer & R.E. Murphy, London, 1968. O femeie este un popor (12:1 şi urm.) sau o cetate (17:1 şi urm.); coarnele reprezintă puterea (5:6; 12:3), în special dinastiile (13:1; 17:3 şi urm.); ochii sunt semnul cunoaşterii (1:14; 2:18; 4:6; 5:6); aripile sugerează mobilitatea îngerilor (4:8; 12:14); trompeta simbolizează înfiorătoarea comunicare cerească a adevărului (1:10; 8:2 şi urm.); o spadă ascuţită indică judecata Cuvântului (1:16; 2:12; 2:16; 19:15; 19:21); veşmintele albe îi indică pe purtătorii slavei cereşti (6:11; 7:9,13 şi urm.; 22:14); palmele indică biruinţa martirilor (7:9); coroanele indică slava adusă stăpânirii (2:10; 3:11; 4:10; 6:2; 12:1; 14:14). Istoria folosirii Apocalipsei în hermeneutica creştină din antichitate până la începutul secolului XX este prezentată într-un articol fascinant al lui A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interpretation de l'Apocalypse et les commentaires récents*, în "L'Ami du Clergé", 17, 1961, pp. 257-270.

[6] Acest concept se întâlneşte doar de două ori în toate celelalte apocalipse iudaice, însă apare în această carte de nu mai puţin şapte ori (10:7; 11:8; 16:6; 18:20; 18:24; 22:6; 22:9).

acestora, şi el primeşte o misiune (10:11) - mandat ce-i este comunicat în contextul primei sale viziuni (1:9-20). Iată de ce trebuie să scrie el o carte de profeţii: 1:3; 19:10; 22:7; 10:18 şi urm.

Acţiunea cărţii se desfăşoară într-o perioadă a luptei apocaliptice dintre imperiu şi Biserica lui Dumnezeu; dintre Dumnezeu şi sfinţii Săi, pe de o parte, şi Satana cu acoliţii, pe de alta. Martirii au izbândit deja. Profeţii mărturisitori, printre care trebuie, de bună seamă, să-l numărăm şi pe autor, aşteaptă şi ei promisa victorie a Bisericii de pe pământ. Este un context pe care îl cunoaştem din numeroase alte surse. Această chestiune avea să creeze probleme, chiar şi în veacul al III-lea, bisericii din Cartargina, unde Ciprian era episcop; de asemenea, o regăsim în întreaga teologie creştină străveche despre martiri şi statutul lor, în primele trei veacuri[8]. Lupta Profetului cu Episcopul pentru calitatea de călăuză a comunităţii de pe pământ va marca profund comunitatea creştină, de-a lungul veacurilor. Cartea este purtătoare a mesajului profetic ce stă în perfectă armonie cu previziunile profeţilor din vechime. Dumnezeu se va arăta şi va distruge, cu judecata Sa, forţele răului. Acest motiv central al judecăţii lui Dumnezeu apare sub forma cuvântării lui Dumnezeu consemnată la Apocalipsa 21:6-8. Credincioşii vor fi răsplătiţi cu slavă, iar păcătoşii şi necredincioşii vor fi pedepsiţi pentru apostazia lor. Publicarea acestei profeţii este menită să prevină şi să însufleţească; să fie de folos Bisericilor la vreme de încercări; să afirme credinţa de neclintit a Bisericii, potrivit căreia, indiferent de cursul istoriei, Domnul este stăpânul suprem al tuturor timpurilor şi judecata Lui va face dreptate.

Acţiunea cărţii este plasată într-un timp neprecizat, în mod deliberat. În Daniel, bunăoară, acţiunea este plasată într-un trecut îndepărtat, însă textul cuprinde comentarii asupra perioadei târzii a Macabeilor, ca şi când aceasta ar aparţine unui viitor îndepărtat; Apocalipsa cochetează şi ea cu simţul istoric al evenimentelor pe care îl are cititorul. Acesta este unul din motivele pentru care data scrierii acestei cărţi este situată atât de imprecis, într-un interval ce se întinde de la Claudiu până la Domiţian[9]. Accentul pe care împăratul Domiţian l-a pus pe cultul puterii divine[10], în special în ultima parte a domniei sale (circa 90-96 d.Hr.), explică sentimentul pronunţat de nelinişte din carte, precum şi perspectiva teologică potrivit căreia persecuţia se datorează rezistenţei demonice faţă de legea lui Dumnezeu.

Structura internă este organizată în serii de simboluri şi viziuni grupate după numărul "perfect", şapte: epistolele sunt către cele şapte biserici din Asia (2:3); cartea este pecetluită cu şapte peceţi (5:1-8:5); sunt şapte îngeri cu şapte trâmbiţe (8:6-11:19) şi şapte îngeri cu şapte cupe ale mâniei lui Dumnezeu (15:1-16:21). În ceea ce priveşte coerenţa structurii de ansamblu, părerile sunt împărţite. Cărturari şi cercetători din diverse timpuri au avansat numeroase teze. Ei cred că este vorba de o teorie a textelor de câte şapte (comparabile cu semnele Evangheliei) sau o reluare a formei compoziţionale din cărţile profetice ale Vechiului Testament (însă acestea nu au o structură comună). Textul însuşi pare adesea haotic şi confuz. Totuşi, cititorului i se aduce la cunoştinţă faptul că organizarea lui respectă o dublă poruncă dumnezeiască: (1:19) „Scrie, deci, cele ce ai văzut şi cele ce sunt şi cele ce au să fie

---

[7] Cartea este vizibil influenţată de către Daniel, Iezechiel, Isaia, Zaharia, de Psalmi şi de Ieşirea. Nu se cunosc influenţe ale literaturii apocaliptice iudaice târzii sau proto-creştine. 278 de versete din totalul de 404 conţin aluzii la Vechiul Testament.

[8] *Cf.* J.A. McGuckin, "Martyr Devotion in the Alexandrian School (Origene to Athanasius)", în *Studies in Church History,* vol. 30 (Martyrs and Martirologies), Oxford, 1993, pp. 35-45. Reluat în E. Ferguson (ed.), *Recent Studies in Church History,* vol. 5, Garland CT, 1999.

[9] Apocalipsa 17:9-11 sugerează domnia celui de-al şaselea împărat, Vespasian, dar această speculaţie este similară cu aproximarea cărţii lui Daniel**,** în perioada captivităţii persane.

[10] El pretindea titlul de *Dominus et deus noster* – scrie Suetonius în *Domitiani Vita,* 13:4..

după acestea”. Relatarea întâmplărilor prezente face loc avertismentelor pentru nenorocirile viitoare şi măreţului răspuns pe care îl vor afla în liturghia Împărăţiei. Din această privinţă, structura este simplă şi pe două nivele, fiecare diviziune se ramifică într-un şir de subdiviziuni complexe, datorate unor viziuni tainice. Naraţiunea referitoare la *ceea ce este* conţine epistolele către cele şapte biserici (2:1-3:22), iar naraţiunea vizând *ceea ce urmează să se întâmple* conţine o serie de şapte scene vizionare. O introducere şi un epilog prefaţează şi concluzionează întreg ansamblul, conform schemei următoare:

A. *Introducere* (1:1-20)
B. *Ceea ce este*: Epistolele către cele şapte biserici din Asia (2:1-3:22)
C. *Ceea ce urmează să se întâmple*: Viziunile escatologice:
   1. Cele şapte peceţi (4:1-8:1)
   2. Cele şapte trâmbiţe (8:2-11:19)
   3. Balaurul şi Mielul (12:1-14:20)
   4. Cele şapte cupe (15:1-16:21)
   5. Căderea Babilonului (17:1-19:10)
   6. Venirea finală a lui Hristos-Judecător (19:11-21:8)
   7. Intrarea în Noul Ierusalim: Mireasa Mielului (21:9-22:15)
D. *Epilog* (22:6-21)

Un motiv dominant al întregii cărţi este matricea liturgică pe care o foloseşte autorul, vădind în aceast caz o strânsă legătură cu tradiţia răsăriteană. Liturghia cerească, aşa cum apare exemplificată aici, este o prelungire patristică străveche a tipologiei din Ieşirea[11]. Aceasta s-a păstrat foarte bine în toate liturghiile pascale din bisericile răsăritene şi apusene. Intrarea Bisericii în Împărăţia cerurilor, cea din urmă imagine eschatologică, este concepută sub forma sosirii poporului ales pe malul celălalt al râului, Noul Paradis al Tărâmului Făgăduit. Jertfa Mielului Pascal şi Ieşirea din împărăţia răului sunt preludii pentru Noul Veac. Această structură a gândirii tipologice pune temelia pentru o mare parte din teologia liturgico-eschatologică a Bisericii primare. În cazul Apocalipsei[12]**,** tipologia *ieşirii* are rolul unei *idée maîtresse*[13] ordonatoare. Poporul lui Dumnezeu este cunoscut sub numele de Israel. Cele douăsprezece triburi reprezintă întreaga Biserică (7:4-8). Întreaga istorie a eliberării culminează prin jertfa Mielului (5:12), iar marea eliberare este comparată cu trecerea mării de cristal, pentru a scăpa de fiară, eveniment urmat de cântarea celor ce au biruit fiara (15:2). Revelaţia este vestită cu toate semnele primite pe Muntele Sinai, iar pedeapsa dată lumii aminteşte de năpasta din Egipt: trâmbiţe (8:7), tunete şi fulgere (8:5), grindină (8:7), prefacerea apei în sânge (8:8; 16:3) şi a zilei în întuneric (8:12; 16:10), invazia de lăcuste (9:3). În mod analog, tema Noului Paradis[14] este prezentă pe tot parcursul textului. În cadrul acestei tipologii, observăm cum biruinţa lui Hristos asupra şarpelui transformă radical şi vindecă[15] înfrângerea relatată în

[11] M. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, London, 1960.
[12] Vezi, de exemplu, J. Daniélou, *From Shadows to Reality: studies in the Biblical Typology of the fathers*, London, 1960, pp. 153-226.
[13] În limba franceză în textul original - n. ed.
[14] Tema aceasta, aşa cum vom vedea, va culmina în ideea milenaristă potrivit căreia paradisul va coborî din cer pe pământ – idee pe care Biserica universală a respins-o cu hotărâre în timpul conflictului ei cu varianta montanistă târzie a acestei idei, în cele din urmă considerând-o *nedemnă* pentru a reprezenta noţiunea de speranţă paradisiacă a eschatonului.
[15] Probabil originea (liturgic-tipologică) a teologiei soteriologice din Asia Minor a apocatastazei, aşa cum apare la Irineu, şi care avea să se transforme dintr-o teologumenă asiatică într-un aspect veritabil al tradiţiei creştine universale.

Facerea[16]. Vedem, de asemenea, cum Biserica este Noua Evă, împodobită ca Mireasă[17] într-un Nou Paradis, unde nu mai este nici durere, nici întristare, nici suspin[18]. Noul Ierusalim însuşi este prezentat ca un colţ de rai: pe acolo trece râul vieţii, iar pomul vieţii[19] creşte nestingherit.

Toate acestea conduc la o amplă tipologie pascală. Este, într-un format extrem de apocaliptic, aceeaşi eschatologie pe care o regăsim şi în tradiţia universală a Bisericii, la autorii patristici târzii: Împărăţia lui Dumnezeu reprezintă victoria pascală a lui Hristos şi deschide o nouă eră luminoasă pentru poporul ales al lui Dumnezeu. Voi reveni asupra acestei chestiuni ceva mai încolo; deocamdată mă voi opri la unul dintre aspectele mai importante al acestei doctrine. Separarea soteriologiei şi ecleziologiei de eschatologie este absolut imposibilă. Ecleziologia nu este nici pe departe o explicitare ulterioară sau chiar o diminuare a sensibilităţii eschatologice a Bisericii primare. Este cât se poate de clar (majoritatea cărţilor creştine apocaliptice o confirmă) că ecleziologia este chiar temelia a ceea ce numim nădejde eschatologică. A vorbi despre una presupune a o descrie pe cealaltă.

Aceeaşi preocupare o mai întâlnim în cartea unui alt profet creştin din Biserica primară: *Păstorul lui Herma*. În veacul al IV-lea, alcătuirea făcea parte din rândul scripturilor canonice ale mai multor biserici. Manuscrisul Athon o situa chiar la sfârşitul Noului Testament şi există indicii după care Constantin ar fi solicitat-o de la Cezareea, pentru noile sale biserici din Tyr şi Ierusalim. Asemenea Apocalipsei, *Păstorul lui Herma* a fost exclusă din textele liturgice şi în cele din urmă eliminată din canon, în urma protestelor venite din partea teologilor apuseni care, în frunte cu Tertullian, o suspectau de prea multă generozitate mărinimie în raport cu doctrina iertării.

În celebra viziune "a turnului în construcţie", profetul îl întreabă pe înger: care este înţelesul viziunii? Contextul arată cu destulă claritate că turnul este chiar Biserica, aflată şi ea în plină formare. Când Hermas îl întreabă pe înger: „Cât despre veacuri, am ajuns noi oare, acum, la vremea judecăţii?" - el primeşte de la acesta, într-o manieră apocaliptică, un răspuns mai degrabă evaziv: „Om netrebnic ce eşti! Tu nu vezi că turnul încă se zideşte? Abia când zidirea va fi gata, atunci va veni Sfârşitul. Şi nu va mai dura mult. Acum însă nu mă mai întreba nimic. Fii mulţumit, împreună cu toţi sfinţii [...] de felul în care vă reînnoiesc duhurile."[20] Hermas, urmând învăţătura paulină conform căreia Sfârşitul s-a amânat, spre a lăsa Bisericii vreme pentru pocăinţă şi lumii vreme pentru răspândirea veştii celei bune, repetă învăţătura potrivit căreia taina eclezială, săvârşirea planului divin de mântuire, reprezintă ea însăşi taina *eschatonului*.

Apocalipsa este, neîndoielnic, un produs al bisericilor din Asia Minor. Autorii scrierilor patristice din această tradiţie sunt cei dintâi care îi revendică statutul de literatură apostolică. Spre deosebire de mişcarea alogoilor, care a exclus din canon atât Evanghelia după Ioan, cât şi Apocalipsa, pe motiv că ar fi fost scrise de Cerint, autor eretic adept al dochetismului, teologii din Asia Minor consideră că amândouă cărţile aparţin apostolului Ioan şi, în consecinţă, îşi merită locul în canon. În prima jumătate a veacului al II-lea, autorul anonim Ioan Apocriful consideră Apocalipsa drept carte aparţinând apostolului[21], aşa după cum procedează şi teologul din Asia

---

[16] *Cf.* Apocalipsa 20:2.
[17] *Cf.* Apocalipsa 21:2.
[18] *Cf.* Apocalipsa 21:4.
[19] *Cf.* Apocalipsa 22:1-2; 22:14,19; Iezechiel 47:1,12.
[20] *Păstorul lui Hermas*, viziunea 3:8:9.
[21] *Cf.* A. Hembold, *NTS* 8, 1961-62, pp. 77-79.

veacului al II-lea, Meliton al Sardelor[22]. O abordare similară întâlnim şi la Papias din Hierapolis[23], exeget al *Pildelor lui Iisus* şi (asemenea autorului Apocalipsei) un alt hiliast din Asia Minor. Filozoful samarinean Iustin Martirul[24] (despre care unii spun că ar fi tradus cartea din limba greacă, pentru cititorii romani) conferă şi el Apocalipsei o autoritate apostolică. Irineu, compatriotul său, susţine aceeaşi tradiţie[25]. Cu toţii sunt autori răsăriteni, de orientări teologice diferite, mărturisitori ai tradiţiei milenariste din Asia Minor ce nu a fost destinată suprimării de către Biserica Răsăriteană de după Constantin. Ultimii doi, Irineu şi Iustin, demonstrează cum, într-o perioadă timpurie, tradiţia asiatică s-a răspândit în principalele centre apusene de comerţ, mai cu seamă Lyon, Roma şi în Africa de Nord. Tradiţia apocaliptică asiatică avea să dureze mai mult în aceste centre ecleziastice apusene, decât în Asia Minor. Totodată, ea avea să reziste (fiind moderată de absorbţia relativă a principiilor montaniste în cadrul lumii patristice latine, în vreme ce mişcarea a fost oarecum suprimată în Răsărit) îndeajuns cât să poată pătrunde în marea tradiţie creştină de rit latin, prin Tertullian, Victorinus şi Lactanţiu.

Tradiţia autorităţii apostolice a cărţii este mărturisită şi de scriitorii perioadei alexandrine de început, care nu au nici o legătură cu Asia Minor, precum Clement[26] şi Origen[27], însă ea va fi respinsă de unii exegeţi ulteriori precum Dionisie al Alexandriei care, în urma studiului său independent, afirma că limbajul, stilul şi gândirea Evangheliei şi a primei Epistole a lui Ioan arată că Apocalipsa aparţine altui autor – anume Ioan, Preotul din Efes[28]. Această afirmaţie avea să atragă după sine valuri de suspiciune, ducând la o constantă opoziţie faţă de includerea Apocalipsei în canonul Noului Testament. Majoritatea episcopilor bisericii din Asia, din jumătatea a doua a veacului al III-lea, au respins-o. Imediat după mişcarea montanistă, ei au remarcat în textul cărţii prezenţa a unui număr considerabil de elemente doctrinare specifice "noii profeţii": natura extatică a inspiraţiei profetice creştine; superioritatea autorităţii profetului faţă de episcop; coborârea raiului pe pământ; domnia milenaristă; pledoaria în favoarea dorinţei de martirizare[29]. Fiecare din aceste doctrine avea să-şi afle o opoziţie vehementă în tradiţiile altor biserici răsăritene şi, nu mai puţin, chiar în Asia Minor, unde episcopii locali s-au reunit într-un sinod pentru a se opune mişcării montaniste[30]. Se cuvine să observăm îndeosebi că unul dintre criteriile principale ale obiecţiilor (motiv pentru care funcţia de profet va fi căzut în dizgraţie) era maniera

---

[22] El este prima dată descris într-o epistolă a lui Policrat către Papa Victor, în timpul controversei quartodecimanilor drept un 'continent ce trăieşte întru totul în Duh' (Eusebiu, *Istoria Bisericii*, 5:24:2-8), deşi este posibil ca Eusebiu să-l confunde, numindu-l mai târziu Episcop al Bisericii din Sardes (*Istoria Bisericii*, 4:13:8; 26:1). Recuperarea, în 1960, a scrierii sale *Peri Pascha* din papirusul de la Bodmer avea să reînnoiască interesul pentru statutul său de teolog timpuriu din Asia. Găsim la el un interes tipic răsăritean pentru simbolismul pascal escatologic.

[23] Potrivit comentatorului Andrei din Cezareea.

[24] *Dialog cu iudeul Tryphon*, 81:4.

[25] *Împotriva ereziilor*, 4:30:4; 5:26:1.

[26] Paed. 2:119:1; *Quis Dives Salvetur* 42.

[27] Com Jn. 2:5:45.

[28] Eusebiu, *Istoria Bisericii*, 3:39; 7:25; 16.

[29] Unul din motivele principale pentru care montanismul a fost privit cu circumspecţie, a fost felul în care credincioşii creştini erau chemaţi să aleagă voluntar calea martiriului. Aceasta periclita condiţia unei întregi comunităţi de creştini, astfel ca excesul de zel din timpul persecuţiilor a fost denunţat de sinoadele creştine începând cu veacul al II-lea. Când montanismul a fost exportat la Roma şi în Africa de Nord a adus cu sine acelaşi zel, aşa cum se poate vedea în scrierile lui Tertullian şi mai ales în criza trăită de Ciprian.

[30] S-a susţinut adesea în diverse studii recente dedicate crizei montaniste că doctrina însăşi nu conta, fiind numai o formă de protest la adresa rânduielii şi a ierarhiei bisericeşti. Cred că o astfel de poziţie nu se poate susţine.

apocaliptică a subordonării reflecţiei raţionale, imaginaţiei vizuale (viziunile devenind mijloace ale discursului autoritar). În literatura creştină teologică a veacurilor al III-lea, al IV-lea şi chiar mai târziu, se constată abandonarea mediului susţinut de epifanii şi de viziuni, fapt ce marchează tot mai mult separarea creştinilor de religiozitatea contemporanilor lor[31]. Se presupune adesea, poate pentru că abordarea birocratică este mai bine receptată de gândirea modernă (deşi chestiunea organizării bisericilor în această perioadă este încă un factor în mare parte necunoscut), că motivul disputei în criza montanistă a fost dat de modelul de autoritate. Abandonarea viziunilor sau a transei profetice ca mediu acceptabil pentru primirea epifaniei divine de către comunităţile creştine este un fapt căruia s-ar cuveni să-i acordăm mai multă atenţie. Abia în Evul Mediu târziu, Bisericile răsăritene şi cele apusene vor reveni asupra acceptării viziunii mistice, ca mediu al revelaţiei divine, însă cu rezultate incerte.

Toţi marii exegeţi biblici ai şcolii siriene s-au opus includerii Apocalipsei în canonul Noului Testament, respectând tradiţia bisericilor din Siria, care s-au pronunţat sistematic împotriva textului. Listele canonice ale Bisericii greceşti omiteau şi ele Apocalipsa destul de frecvent, astfel că ea lipseşte din multe colecţii manuscrise, până în secolul al IX-lea. Datorită autorităţii lui Athanasie şi pledoariei acestuia în favoarea cărţii, izvorâtă din dorinţa de a armoniza listele canonice ale Bisericilor răsăritene şi apusene, Apocalipsa a fost în cele din urmă inclusă în canonul răsăritean. Dar chiar şi aşa, acceptarea ei în canon nu a avut consecinţe practice notabile. Omiterea aproape totală a textului din practica liturgică a Bisericii greceşti – în ciuda evidentei matrici edificatoare a scrierii originale – ilustrează felul în care tradiţia străveche a Bisericii s-a definit, adeseori, prin paradoxuri şi prin decizii adoptate ca urmare a unor ajustări istorice conjuncturale. Chiar dacă tradiţia răsăriteană a acceptat includerea Apocalipsei în canon, ea a vegheat, în acelaşi timp, ca influenţa textului să fie minimalizată în practica de cult.

Totuşi, o influenţă considerabilă a exercitat Apocalipsa în arta iconografică. Icoanele cu Mihail, în chip de arhanghel războinic, sunt profund inspirate de Apocalipsa 8:2-10:7; dar tema aceasta nu apare în perioadele timpurii sau clasice ale tradiţiei iconografice ortodoxe, fiind mai degrabă un fenomen modern. Reprezentarea lui Hristos încoronat, şezând pe un tron înconjurat de patru făpturi, sprijinit pe un curcubeu, este mult mai răspândită, fiind influenţată de simbolurile din Apocalipsă. Dar, şi aici, credinţa în conceptul Judecăţii, aşa cum apare în textul biblic, este marcată de tradiţia iconografică a reprezentării lui Hristos ca Judecător. Tradiţia ortodoxă dezvoltă noi teme şi percepţii ale judecăţii eschatologice, provenind dintr-o mult mai largă înţelegere a tradiţiei creştine. Mă gândesc mai ales la seria de simboluri similare şi uneori contrastante pe care teologia icoanei le pune în circulaţie simultan, fără să respecte cu stricteţe coerenţa logică pe care o presupune o predică sau un text scris. În cazul reprezentării lui Hristos întronat ca Judecător, tradiţia iconografică ortodoxă îl reprezintă pe Iisus ca Preot-Împărat pe tronul apocalipsei. Este o scenă zguduitoare. Hristos, potrivit naturii copleşitoare şi hieratice a textului Apocalipsei, judecă o lume păcătoasă. Totuşi, tradiţia merge mai departe decât cartea. Hristosul aspru nu are aceeaşi severitate pe care o întâlnim adesea în icoanele Pantocratorului de pe cupolele bisericilor. Hristos pe scaunul de Judecată emană o stare de pace sublimă şi de milostenie. Evanghelia este ţinută deschisă pe genunchiul lui stâng (partea unde stau păcătoşii), în timp ce genunchiul drept (partea celor aleşi) este tradiţional rezervată venerării icoanei de către credincioşi. Pe când credinciosul

---

[31] Vezi, de exemplu, istoria remarcabilă povestită în *The Alphabetical Collection of the Sayings of the Desert Fathers* (trad. B. Ward, London, 1981, p. 160), sub titlul ‘Abba Olympius’, unde un preot egiptean se întreabă cum se face că monahii creştini sunt atât de lipsiţi de epifanii.

se apropie de icoană, aşa cum sufletul îşi aşteaptă pedeapsa finală, îşi dă seama că judecata sa a nesocotit autoritatea evanghelică, dar în acelaşi moment el poate citi textul Evangheliei, care stă deschisă pe genunchiul lui Hristos. Aici se află, în toată puterea tainei sale, textul măreţ al Judecăţii de Apoi a Sufletului, text ales cu grijă de Biserică pentru a reprezenta felul în care ea percepe Judecata. Care este acel text? El este nu din Apocalipsă, ci din predica Domnului, aşa cum apare în Evanghelia după Matei: "Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovărţi şi Eu vă voi odihni pe voi."[32]

Ce geniu teologic este reprezentat aici iconografic! Severitatea tronului de judecată şi postura hieratică a lui Hristos sunt temperate de mâna dreaptă, care binecuvintează, şi de acest text extrem de mângâietor, aşezat în faţa credinciosului. Totul pentru a sugera modul cum teologia, în esenţa ei, demonsetrază că natura severă şi înspăimântătoare a Judecăţii stă în taina milei lui Dumnezeu. Mila lui Dumnezeu este, ea însăşi, înspăimântătoare. Experierea acestui abis al milei pecetluieşte atât sufletul celui viu, care trăieşte Evanghelia lui Hristos, cât şi – ne învaţă Biserica prin iconografia sa - sufletele celor adormiţi. Mila lui Dumnezeu pecetluieşte, răneşte, dar şi curăţeşte inimile împietrite ale făpturilor. Eschatologia este, aşadar, nădejdea vindecării noastre şi o cale spre comuniune.

Temele iconografice inspirate din Cartea Apocalipsei cunosc o istorie cu totul diferită, în apus. În arta apuseană, este răspândită figura lui Hristos întronat, în josul căreia sunt reprezentaţi şapte miei. De-a lungul evului mediu târziu şi, de asemenea, în perioada de dominaţie a barocului, motivele dominante sunt: cei patru călăreţi (Apocalipsa 6:1-17); Mielul pe Muntele Sionului, de unde izvorărsc cele patru râuri ale Paradisului; căderea Babilonului; cele şapte peceţi deschise; şi Noul Ierusalim. Toate acestea sunt foarte populare, ele decorând nenumărate miniaturi, tapiserii şi fresce murale. Frescele bisericeşti ce reprezintă Judecata de Apoi au preluat şi ele motivele dominante ale gurilor iadului, inspirate din tonul cărţii. Fresce de felul scenei binecunoscute a Judecăţii la Ultima Înviere, de la Voroneţ (România), sunt travesate de aceleaşi concepte ortodoxe. Aici trebuie să remarcăm, totuşi, influenţe apusene târzii, dar, spre deosebire de exemplele occidentale, aceste fresce ale Judecăţii se află pe pereţii exteriori ai bisericii de la Voroneţ, icoana cu Hristos-Judecătorul Milostiv reprezentând o doctrină mistică pentru cei iniţiaţi. Imaginea Gurii de Iad vărsând foc este rezervată celor încă neiniţiaţi şi cărora nu li se îngăduie să intre în biserică. O dată mai mult, vedem o luptă tainică în cadrul tradiţiei creştine răsăritene, păstrând influenţele Apocalipsei. Un alt exemplu, de proporţii mai mici însă, îl constituie remarcabilul canon 82 al Sinodului Trullan-Quinisext[33] din 691 care, sub ameninţarea unor severe sancţiuni ecleziastice, interzicea reprezentarea lui Hristos în chip de miel, în bisericile Răsăritului creştin. Câtă diferenţă faţă de teologia şi arta religioasă din apus, unde această imagine a rămas unul din simbolurile hristologice principale pentru lumea latină, chiar şi după Reformă, până în perioada modernă! În gândirea teologică timpurie, tipologia mielului fusese susţinută de către teologul milenarist Iustin Martirul[34] şi de teologul din Asia Minor, Meliton al Sardelor[35], înainte de a deveni o hristologie standard a lumii patristice apusene[36]. Se află în Apocalipsa nu mai puţin de

---

[32] Matei 11:28.

[33] S-a ţinut în balconul imperial al Marii Biserici din Constantinopol. Se referea la reglementarea canoanelor străvechi şi a fost recunoscut de al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din 787. *Cf. Pedalion,* D. Cummings (trad.), 1957, repr. NY 1983, pp. 386-387.

[34] *Dialog cu iudeul Tryphon,* 40:1.

[35] *Peri Pascha,* 5:67:71.

[36] Tertullian *Adv. Iud*. 10:18; Ciprian *Ep. 63*; Lactanţiu *Div. Inst***.** 4:26:36-39; *Gaudentius Tract***.** 3:21 & *Tract.* 6:11; Grigore *Illiberitanus Tract***.** 9.

28 de referinţe la simbolul mielului şi, chiar dacă numirea lui Hristos cu apelativul "Mielul lui Dumnezeu", de către Ioan Botezătorul, a fost o importantă teologumenă euharistică în lumea patristică greacă[37], s-ar putea scrie o întreagă literatură despre raţiunile care au dus la desfiinţarea şi interzicerea simbolului pe care îl reprezenta. Canonul dă de înţeles că mielul, ca reprezentare a lui Dumnezeu, aparţine "lumii vechi" de umbre tipologice şi stă sub egida lui Ioan Înainte-Mergătorul, ultimul dintre profeţii Vechiului Legământ. Este cât se poate de clar că redactorii acestui canon nu asociază simbolul hristologic al mielului cu schema Apocalipsei. Pur şi simplu nu corespunde viziunii lor asupra tradiţiei generată de Evanghelie. Reprezentarea evangheliştilor în chip de vultur, leu, taur şi om este de asemenea condamnată ca "scandaloasă". Simbolurile apocaliptice cu chip de fiară ale evangheliştilor sunt îngăduite pe lângă icoana lor cu chip de om, fără ca ele să i se substituie. Şi aici, tradiţia iconografică răsăriteană se deosebeşte de cea apuseană.

Dacă ar fi să numim reprezentarea apocaliptică aleasă instinctiv de către tradiţia liturgică bizantină – cu deosebire eschatologică în ceea ce priveşte tonul şi conţinutul –, aceasta ar fi cea a întoarcerii mirelui, aşa cum este ea prezentată în parabola fecioarelor înţelepte şi nebune din Evanghelia după Luca. Aflându-ne undeva între vremea când Iisus vorbeşte despre această parabolă a Împărăţiei (care se potriveşte obiceiului de a descrie caracterul iminentei puteri a lui Dumnezeu ca pe un praznic sau ca pe o nuntă[38]) şi interpretarea ei de către comunitatea evanghelistului, vedem că se apropie mai mult de o interpretare mai evident eschatologică a Praznicului Nunţii ca judecată a celor care, datorită ignorării veştii de împăcare, sunt nepregătiţi pentru experierea bucuriei. În varianta finală a parabolei, aşa cum apare la Luca, atenţia este îndreptată dinspre natura Împărăţiei, înspre chestiunea pregătirii ucenicului pentru intrarea în Împărăţie, după cum vedem cu claritate şi în Luca 12:35-48, pentru ca ucenicul să fie vrednic de întoarcerea stăpânului. Eschatologia lui Luca este pătrunsă în mod special de misterul Celei de-a Doua Întoarceri: fi-va ea evidentă şi dramatică sau va fi tainică şi internă[39]? Tradiţia creştină liturgică a Răsăritului a reuşit să reconcilieze această dilemă hermeneutică. Este evident, aici, că Domnul se va întoarce ca un mire. Sufletul omului trebuie să se pregătească asidu, prin căinţă şi printr-o constantă trezvie, pentru ca nevrednicia lui să nu îl văduvească de bucuria împărăţiei, păstrând însă credinţa că mila Mielului reîntors nu îi va exclude pe cei nevrednici: acesta este paradoxul mântuirii, explicat de credinţa perenă în mila lui Dumnezeu, a Cărui putere de a mântui nu se sfârşeşte nicicând - "cele ce sunt cu neputinţă la oameni" (mântuirea păcătoşilor) "sunt cu putinţă la Dumnezeu"[40]. În obişnuita slujbă miezonoptică, liturgica răsăriteană rezumă această aşteptare eschatologică prin rugăciunea următoare:

---

[37] *Cf.* Ps. Hypolit *In Sanctum Pascha* 32; Clement din Alexandria, *Paed.* 1:51; Origen, *Peri Pascha* para. 9 SC 36 (ed.) Nautin, p. 84 fn. 1 şi de asemenea *Hom.* 13 *in Lucam*; precum şi în *Joannem* 6:51-52; Epiphaniu al Salaminei *Haer*. 69; Chiril al Ierusalimului *Cat*. 19:3; Theodor de Mopsuestia, *Com in Joannem* 1:29; Isidor Pelusiotul *Ep*. 4:162; Chiril al Alexandriei, *Com in Joannem* 7; Ghelasie de Cizic *Eccl.* 2:31:6.

[38] Există numeroase exemple în care Iisus compară Judecata iminentă a lui Dumnezeu cu un act al reconcilierii, aşa cum se întâmplă la sate în timpul praznicelor. În toate ideile apare imaginea abundenţei ca o cântare închinată binecuvântării Domnului, spre iertare, şi actul comuniunii (al împărtăşirii din acelaşi praznic) care arată că semnul profetic suprem ales de Iisus pentru a rezuma misiunea este Împărtăşana. *Cf.* J. McGuckin *The Sign of the Profet: The Significance of Meals in the Doctrine of Jesus*, în "Scripture Bulletin", 1672 Summer 1986, pp. 35-40.

[39] Vezi legătura dintre Luca 17:20-21 şi pericopa juxtapusă din Luca 17:23-25.

[40] Luca 18:26-27.

Iată, Mirele vine în miezul nopţii şi fericită este sluga pe care o va afla priveghind; dar nevrednică este iarăşi pe care o va afla lenevindu-se. Vezi dar, suflete al meu, cu somnul să nu te îngreuiezi, ca să nu te dai morţii şi afară de împărăţie să te încui. Ci te deşteaptă, strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt eşti Dumnezeule; pentru Născătoarea de Dumnezeu miluieşte-ne pe noi.

Şi tot acolo:

La ziua cea înfricoşătoare gândind, suflete al meu, priveghează, aprinzându-ţi candela ta, cu untdelemn luminând-o, că nu ştii când va veni la tine glasul ce va zice: "Iată Mirele!" Vezi dar, suflete al meu, să nu dormitezi, căci vei rămâne afară bătând ca cele cinci fecioare. Ci în priveghere aşteaptă ca să întâmpini pe Hristos cu untdelemn de ungere, şi-ţi va da ţie cămara cea dumnezeiască a slavei Sale. [41]

Recenta carte a lui Brian Daley, referitoare eschatologia patristică[42], ne comunică faptul (aproape real!) că este prima monografie dedicată subiectului. Excelenta bibliografie[43] aferentă studiului cuprinde toate demersurile anterioare, prezentându-le sub forma unor încercări mai sumare şi mai la obiect, precum şi o seamă de monografii germane similare[44]. Autorul descoperă, în eschatologia creştină timpurie, o perspectivă care conturează o antropologie creştină mai amplă. Această perspectivă variază între aşteptarea unui sfârşit apocaliptic iminent şi o aşteptare îndreptată mai mult spre viitor, situându-se oarecum mai aproape de o doctrină coerentă a creaţiei, de o teologie avansată a domniei neîntrerupte a Hristosului celui Înviat, de o credinţă personală în doctrina învierii omului credincios. Unii exegeţi sunt de părere că o astfel de schimbare este nemijlocit influenţată de condiţia social-economică a Bisericii, în oricare din perioadele sale. Altfel spus, că problemele sociale provoacă o trezvie eschatologică mai pronunţată, în comparaţia cu starea specifică perioadelor de acalmie şi prosperitate. Ipoteza pare destul de plauzibilă. Dacă lucrurile ar sta astfel în realitate, atunci ar fi ideal. Dar nu stau aşa. Apropierea de realitate a acestei ipoteze este posibilă doar parţial. Creştinii din veacurile al III-lea şi al IV-lea nu au trăit vremuri mai puţin tulburi, decât cei din secolele I şi al II-lea. Veacul al III-lea a cunoscut una dintre cele mai grave crize inflaţioniste din istoria imperiului. Chiar şi aşa-numita insituire a Bisericii, prin *Pax Constantiniana*, este un eufemism cu efect retroactiv, dacă luăm în considerarea sângeroasele războaie civile şi abolirea frontierelor, care surprind perioada de interimat dintre epocile lui Constantin şi Teodosie într-una din condiţiile ei cele mai precare. Şi totuşi, tocmai în aceste veacuri are loc îndepărtarea problematicii apocaliptice.

---

[41] Din *Rânduiala miezonopticii din toate zilele*. Versiunea în limba română a celor două tropare este redată după *Ceaslov*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 26 - N. ed.

[42] B.E. Daley *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology,* Cambridge, 1991.

[43] *Ibid*. pp. 266-287.

[44] Dintre acele lucrări amintim pentru o atenţie specială: Georges Florovsky *Aspects of Church History* (Collected Works, vol. 4) Nordland, Mass. 1975, pp. 66-67. “The Patristic Age and Eschatology: An Introduction.”. De asemenea, GWH Lampe, *Early Patristic Eschatology* în "Scottish Journal of Theology", Occasional Papers. 2. London. 1953. pp. 17-35; şi A.J. Visser, *A Bird’s Eye View of Ancient Christian Eschatology,* Numen 14. 1967. pp. 4-22.

Ceea ce aflăm din studiul Apocalipsei şi din modul cum a fost receptată această carte în Răsărit ar trebui să ne facă mai circumspecţi faţă de perspectiva liniară a dezvoltării unei eschatologii creştine dominante, aşa cum au afirmat mulţi. Concepţia evoluţiei liniare a istoriei spre o însumare într-un ţel anume este, desigur, contribuţia filozofică esenţială a mişcării apocaliptice, dar ea reprezintă, în acelaşi timp, o absurditate logică. O dată ce acceptăm imaginea simbolică a întregii istorii drept indicator cronologic pentru faptele veacului ce va să vină, comitem cumplita greşeală de a crede că evenimentul situat în afara timpului poate fi descris ca act ultim al unei secvenţe temporale. Cu alte cuvinte: credinţa Bisericii în venirea lui Iisus, în Învierea care mântuieşte neamul omenesc şi în a doua venire a Domnului este credinţa în semnificaţia mântuitoare a acţiunii Lui pentru întreaga istorie a lumii. Astfel de acte au o valoare eschatologică tocmai pentru că ele transcend istoria şi, astfel, îi conferă sensul final. Ele însumează destinul lumii sub forma nu a unui eveniment din şirul de secvenţe ale istoriei omeneşti, ci ca *Telos* ce o include şi, departe de a o distruge, o îndreaptă, o mântuieşte, o vindecă.

În teologia creştină, noţiunea aceasta de mişcare liniară ascunde expresia speranţei în supravieţuirea comunităţii, chiar şi după dezastrul cosmic ce se apropie. Speranţa se transformă într-o concepţie mai clară, a opţiunii individuale în favoarea relaţiei de durată cu Hristosul Înviat – o transformare, dacă vreţi, a concepţiilor eschatologice comunitare, în noţiuni individuale referitoare la viaţa de după moarte şi la judecata personală. Dar ar fi greşit să conferim acestei mutaţii statutul unei dezvoltări structurale călăuzitoare. O astfel de noţiune a dezvoltării liniare a fost cultivată îndeosebi până la redescoperirea, în secolul al XIX-lea, a categoriei de "apocaliptic". Recitirea sistematică a mesajului christic ca manifest apocaliptic, exprimată cu precădere în lucrări precum *Quest for the Historical Jesus* a lui Schweitzer, a fost domolită de rezultatele unor cercetări mai recente în domeniu. Este cât se poate de evident că a-l privi pe Iisus din Nazaret ca pe un profet apocaliptic nu aduce vreun folos nici măcar teoriilor din prima generaţie, nici eforturilor de a stabili cu exactitate cuvintele rostite chiar de Iisus. Extirparea acestora nu va conduce automat la perspectiva apocaliptică, specifică tradiţiei creştine a începuturilor; pe de altă parte, a o aloca perioadei timpurii a propagării apostolice a kerygmei ar reprezenta un exerciţiu de manipulare a documentelor atât de uluitor, încât s-ar impune un nou bilanţ radical. Descoperirile din cea de a treia generaţie a căutătorilor lui Iisus, ca persoană istorică, au reliefat doar cât anume din documentele despre Iisus pot fi contextualizate în vremea Lui, fără a alimenta vreo încredere fermă în genul apocaliptic-profetic. Chiar dacă am recunoaşte că generaţia apostolică a deviat tradiţia ecleziastică de pe făgaşul iminentei gândiri apocaliptice, spre o înţelegere mai personală a comuniunii individuale cu Hristosul Înviat, faptul că aceasta s-a petrecut înainte de scrierea Evangheliilor compromite ideea că o astfel de evoluţie este patristică şi nu, de exemplu, biblică sau apostolică, în concepţie. Un lucru este limpede: schema aplicării de modele liniare în cele ce ţin de evoluţia teologiei, pentru a explica credinţele complexe şi multiple ale Bisericii primare în eschatologie (din care problematica apocaliptică forma doar un singur aspect), este o rămăşiţă a teologiei protestante liberale germane, de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi din secolul XX. Aceasta servit unui scop important. Acum, însă, trebuie să o evităm şi chiar să ne descotorosim de ea, chiar dacă a constituit un model de înţelegere colectivă a eschatologiei creştine timpurii.

Dacă facem distincţie între problematica apocaliptică şi eschatologie, înţelegând apocalipticul ca fiind una dintre categoriile eschatologicului, atunci putem presupune că gândirea apocaliptică reprezintă un model discursiv care a căzut rapid în

dizgraţie în cadrul comunităţii creştine timpurii, tocmai pentru că nu dădea seama suficient de problemele de ordin eschatologic, încercând să exprime ceea ce de fapt era inexprimabil. Fragmentul din Apocalipsa, cu îngeri vorbind profetului despre acele lucruri pe care el, pe pământ, nu le poate înţelege, nu scuteşte de acuzaţia de a fi transmis imperativul eschatologic într-o manieră mult mai puţin elegantă decât Apostolul Pavel, care preferă să tacă, atunci când este să vorbească despre viziunile sale referitoare la Liturghia cea cereşti de la II Corinteni 12:1-6. Cu o anume discreţie, Apostolul Pavel militează pentru punerea în bună rânduială a profeţilor, în comunităţile timpurii, îngrijorat că oameni credincioşi ar putea să se smintească în entuziasmul lor. Profetul stă aici (şi putem observa vechimea datării) în slujba Apostolului Pavel[45], iar spiritul proroociei pe care profetul îl primeşte nu trebuie să fie extatic sau iraţional[46]. Pavel, aşadar, nu a făcut întâmplător legătura, în Epistolele sale către Corinteni, între problematica eschatologică şi cea ecleziastică; aşa după cum Iisus însuşi considera că fiecare discurs despre Împărăţie presupunea contextul celor aleşi ai lui Dumnezeu şi mântuirea pe care Domnul lui Israel a pregătit-o pentru ei.

Să ne amintim de Origen, care pune un accent deosebit pe ecleziologie, atunci când vorbeşte despre esenţa gândirii escatologice; adeseori, el a fost satirizat pentru tendinţa sa exagerată de a "aplatiza" dimensiunea apocaliptică a Bisericii primitive, în virtutea unei extinse ecleziologii şi a unei înţelegeri extrem de individualiste a sufletului nemuritor. Exemplul său ne spune că, departe de a abandona tendinţa eschatologiei inspirate de Evanghelie, el rămâne totuşi credincios tradiţiei Noului Testament, atunci când rezumă chestiunea sub forma iubirii în comuniunea sfinţilor. În comentariul său la Romani, Augustin descrie taina eschatologică folosind un limbaj întru totul ecleziastic: "Apostolul îşi exprimă nădejdea că întregul trup al Bisericii va fi restaurat. Nu avem nici un indiciu care să exprime credinţa lui că lucrurile desăvârşie vor fi dăruite membrilor săi în parte, înainte ca trupul universal să fie restaurat în întregime."[47]

Textul este interpretat de Florovsky[48] astfel: "Istoria continuă, pentru că Trupul nu a fost încă desăvârşit. *Plinirea Trupului* implică şi presupune o re-integrare a istoriei, inclusiv Vechea Religie, adică *sfârşitul*. Sau, aşa cum spunea Sf. Ioan Gură de Aur, atunci este Capul întreg, atunci este Trupul desăvârşit, când suntem cu toţii împreună, cu toţii strâns legaţi şi uniţi."[49]

O astfel de perspectivă aflăm şi la teologul Grigorie de Nazianz, care descrie starea eschatologică de pe urmă ca pe un progres spre veacul al treilea[50], în prezenţa Duhului Sfânt al lui Dumnezeu, care nu se arătase mai înainte[51]. Primele două veacuri au fost tranziţii divine pentru neamul omenesc (*metastaseis*), însoţite de zguduiri seismice[52] ale ordinii cosmice. A treia tranziţie va fi o la fel de mare zguduire a ordinii universale, desăvârşind şi depăşind chiar Vechiul şi Noul Testament. Ea începe cu identificarea şi recunoaşterii divinităţii Duhului Sfânt de către Biserică, este confirmată prin mărturisirea trinitară şi apoi demonstrată de capacitatea Bisericii de scoate roadele Duhului şi nu mai puţin perspicacitatea judecăţii teologice a omului,

---

[45] 1 Corinteni 14:36-40.
[46] 1 Corinteni 14:32.
[47] Origen, *Com. in Rom*. 7:5.
[48] G. Florovsky. *Aspects of Church History*. (Collected Works vol. 4) Nordland Mass. 1975, pp. 66-67. “The Patristic Age and Escatology: An Introduction.”
[49] Ioan Gură de Aur, *Ephes. Hom*. 3:1:23.
[50] Fifht Theological oration (*Orat.* 31:25).
[51] *Cf.* Ioan 7:39.
[52] Aluzie la Evrei 12:26-27; Agheu 2:6; Matei 27:51.

căci Duhul Sfânt "ne învaţă toate"[53]. Potrivit lui Grigorie, "această a treia zguduitură seismică este schimbarea celor clătinate în cele superioare[54], neclintite."[55] El elaborează acest argument pneumatic-eschatologic în contextul în care îşi prevenea oponenţii să fie extrem de precauţi în însistenţa, *avant la lettre,* asupra principiului *sola Scriptura*. Pentru Grigorie, chiar şi interpretarea conştiinţei scripturistice este rezultatul unei iniţieri mistice, pe care Duhul Sfânt o conferă credinciosului, în Biserică. A folosi Scriptura pentru a nega caracterul divin al Duhului (aşa cum au făcut eunomienii) reprezintă încununarea erorilor unui întreg sistem teologic bazat pe principii şi rânduieli greşite.

Aceasta este esenţa a ceea ce Florovsky numea "conştiinţa Părinţilor" şi ea demonstrează, desigur, că recunoaşterea adevăratei tradiţii a Bisericii în fiecare generaţie nu este niciodată un act mecanic, de acumulare a tot ceea ce, cronologic, s-a adunat până atunci, şi nici măcar de repetare, sub formă de texte-mărturie, a formulărilor tradiţionale de bază. Deosebirea formei şi mişcării Tradiţiei, în cadrul diverselor tradiţii teologice şi culturale, este altceva şi presupune exerciţiul unui profund discernământ duhovnicesc: este ceea ce Grigorie numea "arta" discursului teologic, asemănătoare cu intuiţia poetică, ce necesită o pregătire literară riguroasă (*askesis*) înainte de a putea fi exercitată cu succes.

În ceea ce priveşte acest studiu al Apocalipsei, al doctrinelor sale şi al receptării ei de către comunitatea largă a Bisericii de la Răsărit, câteva lucruri par să îl traverseze, ca şuvoiul unui fluviu, descriind totodată o anumită formă a naraţiunii teologice care poartă marca acestei tradiţii centrale. Îngăduiţi-mi să le rezum în următoarele cinci observaţii finale. Prima îmi pare să fie învăţătura clară, potrivit căreia Biserica însăşi este Taina Eschatologică. Nu este o stare interimară sau un fenomen interimar care evoluează undeva între promisiunea eschatologică a Judecăţii Parusiei şi deplinătatea finală a acelei condiţii, ci mai curând arena în care făgăduinţa este deja desăvârşită, pregătită şi nuanţată. Aceasta sugerează rolul deosebit şi inefabil al Bisericii, ca spaţiu al sfinţeniei Domnului Înviat în acest veac. Nu am să pledez acum pentru ideea că Biserica este spaţiul unic al sfinţeniei harului lui Dumnezeu în lume, ci voi spune că Biserica este Sfânta Sfintelor, în ordinea eschatologică, iar calitatea vieţii ei de rugăciune, mijlocire şi harismă este inseparabil legată de Eschaton. Liturghia cerească, aşadar, nu urmează să înceapă, ci ea a început deja demult să se săvârşească. În al doilea rând, etica creştină este influenţată în principal de conştiinţa eschatologică a Bisericii, fiind drojdia care aduce după sine desăvârşirea vocaţiei sale eschatologice din fiecare generaţie. A treia remarcă, ce decurge îndeaproape din a doua, vizează eşecul Bisericii de a trăi potrivit măreţei sale chemări morale şi ne aminteşte că încununarea chemării sale pentru puritate morală o aflăm doar în milostiva lucrare a Domnului, nu în arhiva realizărilor ei. Nevoinţele pentru puritate morală vor fi desăvârşite numai printr-un simţ acut al căinţei, trezit de recunoaşterea "slăbiciunii cărnii". Devenind un maestru al căinţei, Biserica învaţă cum finitul stă înaintea infinitului, ajungând să poată învăţa o lume bolnavă ce înseamnă "virtutea milostivirii": a propriei sale milostiviri, precum şi a milei Domnului, pe care Îl mărturiseşte. Prin aceasta, Biserica îşi îndeplineşte datoria sa fundamentală faţă de lume, aşa cum aflăm din Luca 24:47: propovăduirea pocăinţei spre iertarea păcatelor. În al patrulea rând, angajarea serioasă în lupta pentru purificare morală determină inevitabil, în viaţa oricărui creştin şi a întregii Biserici, înţelegerea profundă a faptului că putem afla curăţia inimii numai în taina dragostei şi

---

[53] Ioan 14:26; 16:3. Grigorie de Nazianz, *Orat* 31:27.
[54] Grigorie de Nazianz, *Orat.* 31:25.
[55] Evrei 12:28.

a comuniunii, primită de la Duhul lui Dumnezeu. Morala creştină se bazează întru totul pe Taina Comuniunii şi toate celelalte virtuţi, chiar şi Dreptatea, Credinţa sau Nădejdea vor sta după ea la vremea comuniunii eschatologice de pe urmă, atunci când "Dumnezeu va fi totul în toate". Şi aceasta se regăseşte în conceptul liturghiei cereşti. Noţiunea curăţiei inimii şi a minţii, cerute tuturor participanţilor la liturghiile euharistice ale Bisericii, este simbolul folosit din cele mai vechi timpuri pentru a nuanţa şi a sintetiza ambele chestiuni. În fine, esenţa doctrinei îmi pare că stă în a repeta neîncetat că numai convingerea că Domnul este aproape, ca Mântuitor şi Izbăvitor, ar putea să ofere Bisericii încrederea şi râvna (rugăciunile din vechime vorbeau despre *parresia*, "îndrăzneala nesăbuită") de a exclama, precum în acel joc de cuvinte semitic, cu dublu înţeles, deopotrivă invocativ şi exclamativ: Maranantha! Vino, Doamne! – Domnul vine curând.

CONCEPTUL DE ORTODOXIE
ÎN CREŞTINISMUL STRĂVECHI[56]

1. *Perspectiva scripturistică*

Ortodoxia a fost o chestiune de reflecţie nemijlocită în sânul mişcării din jurul lui Iisus, de la începutul propovăduirii publice. Deşi mărturiile evangheliilor sinoptice şi ale Evangheliei după Ioan nu coincid în această privinţă, se pare că, o dată cu chemarea primilor discipoli, Iisus reconstituia de fapt esenţa mişcării de propovăduire a lui Ioan Botezătorul, care fusese zdrobită de poliţia lui Irod. Iisus a iniţiat o mişcare nouă, reunind o parte dintre discipolii lui Ioan, cărora le-a dat de înţeles că ei duc mai departe revelaţia maestrului lor, desăvârşindu-o. Mişcarea condusă de Ioan Botezătorul se dezvoltase în deşert şi valorifica simbolul apelor purificatoare, ca vehicul principal pentru difuzarea unui mesaj de judecată şi de pocăinţă. Iisus va relocaliza activitatea de propovăduire, strămutând-o spre cetăţile din regiunea lacurilor, în nord, şi modificând, cu autoritatea proprii sale viziuni, atât simbolul, cât şi mesajul lui Ioan. Chemarea apocaliptică, din deşert, la pocăinţă este transformată în promisiunea împăcării oferită de un Dumnezeu care s-a întors cu iubitoare Hesed la poporul Său, chemându-i pe toţi la praznicul de nuntă al restaurării lor[57]. Răspunsul lui Ioan la vestea că Iisus şi-a reorganizat mişcarea, imprimându-i totodată un alt scop, prin mijloace harismatice diferite, părea să fie nesigur şi provocator: "Tu eşti Cel ce vine?" Acestei nesiguranţe, Iisus îi răspunde enumerând "semnele" lui Isaia şi chemându-l pe Ioan alături de discipolii Săi: "Mergeţi şi spuneţi şi lui Ioan cele ce auziţi şi vedeţi; orbii îşi recapătă vederea şi şchiopii umblă [...] şi fericit este acela care nu se va sminti întru Mine" (Matei 11:4-6).

Controversele repetate cu şcolile iudaice contemporane, atât de des întâlnite în tradiţia Evangheliei, arată că Iisus răspundea potrivnicilor Săi, de fiecare dată, nu făcând apel la temeiul pretenţiilor Sale, ci invocând autoritatea fără putinţă de tăgadă a experierii directe a adevărului lui Dumnezeu, demonstrată prin semne exterioare şi, de asemenea, prin virtutea lăuntrică a "recunoaşterii duhurilor", care însoţea alegerea şi numirea de discipoli, în istoria biblică. Discipol este, aşadar, acela care stă alături de Iisus, împotriva tuturor celor care au o altă perspectivă asupra realităţii şi a interpretării scopurilor lui Dumnezeu şi chiar le contestă. În joc se află nu doar faptele însele: *„a akouete kai blepete”* (Matei 11:4), ci şi înţelegerea lor corectă – diferenţa dintre, pe de o parte, interpretarea demonică a semnelor lui Iisus, elaborată de către cărturarii din Ierusalim (Marcu 3:23); neimplicarea dezangajantă a unora precum Irod sau Pilat (Marcu 6:14-16, *Ioan* 18:38); explicaţia magică, propusă de Josephus sau de *Talmud*[58]; reducţionismul psihologic sau istoric susţinut de către mulţi comentatori post-iluminişti. Şi, pe de altă parte, de interpretarea propovăduirii istorice a lui Iisus,

---

[56] Titlul original: *The concept of Orthodoxy in Ancient Christianity*, studiu prezentat în cadrul manifestării "The Eighth International Patristic-Byzantine Symposium of the American Institute for Patristic and Byzantine Studies", 10-13 iulie, 1988, Kos, Grecia; publicat în "The Patristic & Byzantine Review", vol. 8, nr. 1 / 1989, pp. 5-23.

[57] *Cf.* J. McGuckin, *The Sign of the Prophet: Jesus' Doctrine of Meals*, în "Scripture Bulletin", vol. 16, 2, 1986. De asemenea, *ibid., Sacrifice and Atonement: Jesus' Attitude Towards Cultic Sacrifice,* în vol. *Remembering For The Future*, Pergamon press, Oxford, 1988.

[58] Talmudul prezintă o mai veche apologetică iudaică, atunci când vorbeşte despre „Yeshu din Nazaret executat în ajunul de Paşte pentru vrăjitorie.” Textul lui Josephus din *Antiq.*, 18:3:3 poate fi "restaurat" spre citire astfel: "Pe la acea vreme a fost un anume Iisus, un mag şi făcător de minuni, un învăţător al celor care erau dornici de astfel de lucruri".

care plasează aici începutul comunităţii eschatologice a mântuirii. Găsim în aceasta nu doar chestiunea preliminară pentru interpretarea corectă a semnelor lui Iisus, în chiar primele momente ale existenţei Bisericii, ci şi provocarea critică ulterioară de a avansa o interpretare corectă a semnului lui Iisus – acel semn care este Iisus şi care îndeamnă creştinismul să recunoască în persoana şi prezenţa Sa revelaţia completă a lui Dumnezeu. Încă de la începuturi, "ortodoxia" - sau opinia corectă cu privire la figura controversată a lui Iisus – este sinonimă cu credinţa.

Discipolul este prezentat în Evanghelii ca unul care răspunde la semne printr-o mirare capabilă să deschidă mintea şi să sensibilizeze omul, la acţiunea tainică a lui Dumnezeu; ca unul care face ascultare şi, în ciuda căderilor, caută întotdeauna să rămână în proximitatea şi devoţiune faţă de ţelul Celui Care l-a adus printre aleşii lui Dumnezeu. Astfel de atitudini putem regăsi în răspunsul lui Petru la semnul exterior, răspuns exprimat cu ocazia chemării sale, prin cuvântul: "Ieşi de la mine, Doamne, că sunt un om păcătos" (Luca 5:8-11) - cuvânt ce indica nu depărtarea, ci ataşamentul său permanent; de asemenea, în acceptarea confuză, dar plină de râvnă a semnului interior dat lui Nathanael când a fost ales, iar Iisus i-a spus că l-a văzut "sub smochin". Cu acea ocazie, Nathanael a răspuns: "Rabi, Tu eşti Fiul lui Dumnezeu, Tu eşti regele lui Israel" (Ioan 1:43-51).

Ceea ce interesează în aceste exemple este provocarea răspunsului "corect", dat lui Iisus. Discipolii nu cântăresc doctrina pe care o aud pentru ca, apoi să-i judece meritele, ci sunt mai degrabă absorbiţi de o prezenţă covârşitoare şi, prin puterea viziunii lui Iisus, ei desluşesc taina şi îi dedică loialitatea lor. O astfel de acceptare a "jugului împărăţiei" este întâi de toate exprimată prin acceptarea persoanei lui Iisus, prin recunoaşterea instinctivă a puterii şi autenticităţii viziunii şi experienţei Sale. Nu atât "instinctivă", cât "inspirată" este recunoaşterea discipolilor, căci acceptarea chemării presupune invitaţia de a participa, într-un anumit fel, la experienţa christică a lui Dumnezeu din Legământ, iar discipolul acceptă chemarea pentru că are propria sa experienţă duhovnicească a lui Iisus. Puterea viziunii lui Iisus, exprimată în autoritatea (*exousia*) Sa, îi atrage pe cei receptivi până când ei înşişi sunt inspiraţi de simţul prezenţei iminente a lui Dumnezeu. În acest fel, puterea viziunii unuia evocă sau aprinde flacăra în ceilalţi. Aceasta este rădăcina experienţei apostolatului creştin, din punct de vedere istoric şi teologic; numai după parcurgerea ei poate să apară şi o învăţătură de credinţă cu sens.

Dintru început, aşadar, voi sugera că esenţa doctrinei creştine a ortodoxiei (sau a "dreptei-credinţe") presupune: credinţă loială, venerarea persoanei Domnului ca indicator spre taina divină, ataşament supus învecinării Sale, dorinţa de o apropiere cât mai mare de viziunea lui Dumnezeu mărturisită de El, un simţ al răspunderii pentru continuarea misiunii de a propovădui. Aceasta poate fi recunoscută, desigur, ca doctrină a revelaţiei, inspiraţiei, rugăciunii, moralităţii şi misiunii kerygmatice – toate pot fi analizate individual, în viaţa Bisericii, drept criterii distincte pentru verificarea calităţii ortodoxiei ei. Toate caracterizează începuturile Bisericii, acel prim răspuns dat propovăduirii lui Hristos, prin care cei mulţi L-au găsit "incorect" şi "neortodox" în doctrina Lui şi numai câţiva apostoli au ajuns, prin El, la experienţa lui Dumnezeu.

Până la un anumit punct aceste aspecte pot fi rezumate printr-un termen important, acela de "apostolicitate", ceea ce, de fapt, în toate scrierile patristice principale consacrate prezentei teme, include şi presupune termenul de "ortodoxie"; însă este important să înţelegem că apostolicitatea este doar un semn al realităţilor fundamentale ale lui Hristos şi ale recunoaşterii, în El, a realităţii dătătoare de viaţă (Domnul Înviat, şi nu numai o *persona* istorică). Cu alte cuvinte, căutarea sensului apostolicităţii va rămâne fără rezultat, câtă vreme nu vom înţelege că ea este

contextualizată de la bun început de în conceptele teologice legate de revelaţie, de acceptare a revelaţiei prin credinţă, acceptare ce devine totodată începutul intrării în taina mântuitoare a lui Dumnezeu.

Aceste adevăruri centrale pot fi abordate din mai multe perspective şi, în măsura în care ne raportăm la "ortodoxie" din perspectiva dezvoltării istorice a Bisericii, vom fi capabili să rezumăm aceste prime reflecţii biblice, determinante pentru caracterul apostolic, în funcţie de autenticitatea loialităţii discipolilor, pentru a elabora apoi două concluzii asupra cărora vom reveni, la sfârşitul prezentului studiu. În primul rând, caracterul apostolic nu se rezumă numai la dorinţa de a afla cine au fost primii apostoli sau cum şi-au transmis ei învăţăturile, ci este dat mai cu seamă de măsura în care ei au participat la realitatea lui Hristos şi de felul în care acea credinţă în Domnul se păstrează în Biserică până în ziua de azi. Pe scurt, caracterul apostolic al Bisericii este sinonim cu sfinţenia ei. În al doilea rând, să nu uităm că doar după ataşamentul loial arătat de discipoli faţă de preoţia lui Iisus şi după recunoaşterea autorităţii Sale de a-i iniţia în căile Domnului, au urmat învăţăturile, pildele şi poruncile Lui, aşa cum o sugerează şi observaţia lui Marcu: taina Împărăţiei a fost împărtăşită către "cei ce erau pe lângă El" (Marcu 4:10-12). Formulările doctrinare urmează doxologiei, adică slăvirii lui Dumnezeu, nu o preced. Însă dacă ea are rolul de a lărgi, de a continua, de a prelungi experierea iniţială a inspiraţiei, atunci chiar această lărgire şi dezvoltare îi vor conferi noi dimensiuni, momente şi circumstanţe creatoare, unde apostolului i se va cere să răspundă spontan, în numele Domnului pe care pretinde că îl cunoaşte şi reprezintă. În acest context al "dezvoltării", canoanele ce stabilesc autenticitatea vor avea o deosebită importanţă. Dacă tradiţia doctrinară ar fi înrădăcinată într-un simplu fapt, canoanele ar viza uniformitatea şi conservarea. Fiind însă înrădăcinată în taina de nepătruns a unei persoane, canoanele autenticităţii vor fi mai complexe şi mai variate, centrate însă în jurul experienţei vii a Unui Domn şi mărturisite prin acordul comun ca toţi creştinii să apropie bisericile de Hristos, prin purtarea lor de zi cu zi. Aceasta este chestiunea catolicităţii şi a unităţii Bisericii.

Puţin mai devreme ne-am referit, în legătură cu iniţierea discipolilor din Evanghelii, la două personaje, la semnele exterioare şi la discernământul interior al duhurilor. Acum mai putem adăuga: ortodoxia comunităţilor creştine este verificată de canoane asemănătoare celor specifice semnelor exterioare şi virtuţilor lăuntrice. Voi reveni asupra acestor aspecte spre final, atunci când mă voi referi la experienţa contemporană a ortodoxiei. Analiza prezentului studiu va fi edificată considerabil dacă vom examina mai întâi atitudinile patristice faţă de problema ortodoxiei.

2. Perspective patristice

De bună seamă că, în ciuda convingerilor lui Harnack, conceptul de "ortodoxie" nu este un produs al elenismului. Şcolile elenistice nu cunoşteau o alternativă la "heterodoxie". Dacă acesta din urmă însemna "opinii diferite cu privire la semnificaţia unor fapte", atunci antonimul său era un cu totul alt concept, şi anume acela de "homodoxie" – adică înţelegerea comună asupra interpretărilor, un consens de opinie capabil sau nu de a servi drept călăuză întru adevăr. Filozofii antichităţii, ba chiar şi oamenii de rând, considerau că credinţa împărtăşită de către membrii unui grup în, de pildă, forma sferică pământului, era insuficientă pentru a-i vădi pe aceştia de greşeală. Cei doi poli de referinţă ai lumii elenistice sunt, fără doar şi poate, *Homodoxia* şi *Heterodoxia*. Prin urmare, acolo unde creştinismul opune heterodoxiei (gândire eronată), ortodoxia (dreapta credinţă), suntem nevoiţi să recunoşatem semnul

unei alte gândiri, al unui spirit diferit – pretenţia unei perspective exclusive, bazată pe revelaţie, nu pe deducţie şi oferită ca har, în urma unui act de elecţiune, nu dobândită printr-un laborios proces de cugetare. Sensul creştin al ortodoxiei îşi are rădăcinile, aşadar, în sensul iudaic al călăuzirii de către Dumnezeu, în virtutea legământului. Călăuzirea divină era percepută ca un dar special, primit în urma unui act electiv. Israel a întâlnit un Dumnezeu, care l-a îndrumat în lumina memoriei sale trecute şi a receptivităţii lui contemporane faţă de prezenţa Sa. Evoluţia ulterioară a lui Israel este întotdeauna apreciată ca fiind marcată de meritele şi chiar de greşelile sale din trecut. Profeţii postexilici reprezintă în mod special acea vreme, când înţelegerea biblică a teologiei revelaţiei este articulată pe experienţa întregii naţiuni. În Iisus, această experienţă se intensifică, în ceea ce-i priveşte pe apostoli, şi putem remarca măsura în care va fi devenit ea, deja, o categorie importantă pentru creştinismul patristic timpuriu, o dată cu înlăturarea lui Marcion, în ciuda talentului exegetic deosebit al acestuia.

Arhitectura ortodoxiei îşi are originea, după cum vedem, într-un simţ dezvoltat al legământului şi se exprimă în starea de conştiinţă creştină a comunităţii alese, Noul Israel - cristalizată cu mult înainte ca Irineu să elaboreze canoanele ortodoxiei, destinate combaterii gnosticilor. Într-adevăr, opera lui Irineu, oricât de clasică şi definită ar fi pentru gândirea patristică, este în esenţă o aplicare în cheie apologetică a principiilor fundamentale discutate până acum. Apologetica reprezenta o anumită concentrare a criteriilor, fapt ce constituia, pe atunci, o necesitate determinată de însăşi natura unei mişcări ce contesta posibilitatea existenţei unor semne recognoscibile, comune, ale alegerii, în doctrinele sale referitoare la universalism şi revelaţia personală.

Prin sinteza sa, Irineu intenţiona să contrapună un set de criterii tangibile, pretenţiei gnosticilor de a reprezanta cel mai fidel inspiraţia autentică a creştinismului şi de aceea, chiar de la începuturile erei patristice, centrul de interes s-a deplasat de la noţiunea de inspiraţie spre un domeniu mai uşor abordabil al apologeticii, care forma originea doctrinei. În *Adversus Haereses* el propune profesiunea de credinţă a Bisericii sale - Regula Credinţei - drept canon principal pentru recunoaşterea ortodoxiei; procedând astfel, Irineu continuă tradiţia mărturisirii crezului atestată mai întâi în scrierile Noului Testament de la sfârşitul veacului I[59]. Disputa urmează direcţia expusă în epistolele pastorale şi reprezintă, probabil, un context istoric asemănător celui amendat la 2 Timotei: "Căci dintre aceştia sunt cei ce se vâră prin case şi robesc femeiuşti împovărate de păcate şi purtate de multe feluri de pofte, mereu învăţând şi neputând niciodată să ajungă la cunoaşterea adevărului. După cum Iannes şi Iambres s-au împotrivit lui Moise (Numeri 16:5; 16:26), aşa şi aceştia stau împotriva adevărului, oameni stricaţi la minte şi netrebnici pentru credinţă […] iar oamenii răi şi amăgitori vor merge spre tot mai rău, rătăcind pe alţii şi rătăciţi fiind ei înşişi. Tu însă ramâi în cele ce ai învăţat şi de care eşti încredinţat, deoarece ştii de la cine le-ai învăţat. Şi fiindcă de mic copil cunoşti Sfintele Scripturi, care pot să te înţelepţească spre mântuire.” (2 Timotei 3: 6-8, 13-15).

Problema dezbinării unităţii, atât a doctrinei, cât şi a cultului liturgic, se agravează mai cu seamă de la începutul veacului al II-lea[60]. Este un secol la finele căruia Irineu avea să articuleze schema elaborată a ortodoxiei. Până atunci fuseseră deja schiţate liniile majore din canonul scripturistic, ca urmare a unuia dintre primele şi cele mai importante eforturi ecleziastice de a stabili doctrina ortodoxă. Articolele de

[59] *Cf.* Ioan 11:27; 1 Ioan 4:2.
[60] *Cf.* 1 Ioan 2:18-26; 2 Petru 2:1-10.

credinţă, aşa simple cum apar ele, din Noul Testament, vor da naştere unei structuri mult mai complexe a Regulii de Credinţă, care va rezuma, în biserici diferite, evenimentele kerygmatice ale istoriei mântuirii, sub forma sumară folosită în catehezele baptismale[61].

În *Adversus Haereses,* Irineu nu numai că defineşte Regula Credinţei pentru a stabili astfel criteriul suprem de verificare a dreptei învăţături, ci aduce în discuţie şi disciplina practică a "bisericilor apostolice", pe care le consideră ca alcătuind curtea de apel a lumii creştine, aşa fel încât tot cel interesat de învăţătura apostolică adevărată, să poată afla ceea ce aceste Biserici străvechi învaţă şi transmit în mod public. Regula Credinţei este concepută, aşadar, ca un sipet al doctrinei apostolice, iar datoria permanentă a Bisericii este de a păstra neştirbit acest dar. După citarea Regulii de Credinţă asiatice, Irineu face apel la *consensus ecclesiae*, spunând: "Biserica a primit această credinţă de la apostoli şi de la ucenicii acestora, deşi ea este răspândită în toate colţurile lumii ... Primind acest mesaj şi această credinţă răspândită acum în toată lumea, Biserica le păstrează cu grijă, ca şi cum ar fi singură în casă şi crede aceleaşi lucruri ca şi cum ar avea un singur suflet şi o singură inimă. Propovăduieşte, învaţă şi transmite toate acestea într-o unitate de armonie, ca şi când ar avea o singură gură. Pentru că, deşi în lume sunt multe forme de vorbire, forţa tradiţiei este una şi aceeaşi. Acelaşi lucru îl cred şi bisericile întemeiate în Germania şi ibericii şi cei din Asia şi celţii sau bisericile din Egipt, Libia ..." (*Adv. Haer.* 1:10:1-2)[62] Principiul consensului ecleziastic este criteriul folosit de către Irineu spre a valida pretenţia propriei sale Biserici de a deţine adevărata învăţătură sau adevăratul "caracter apostolic", spre deosebire de gnostici. De aceea, apelul la succesiuni şi liste de episcopi este o notă dominantă în *Adversus Haereses*.[63] În acest sens, Irineu alege Roma, drept exemplu principal, urmând, probabil, lista deja întocmită de către Hegesip.[64] După ce enumeră episcopii, Irineu continuă: "Prin această rânduială şi succesiune am primit tradiţia apostolilor în Biserică şi propovăduirea adevărului. Iată ce demonstrează fără urmă de îndoială că una şi aceeaşi credinţă dătătoare de viaţă, prezentă în Biserică din vremea apostolilor, a fost păstrată şi transmisă neştirbit". (*Adv. Haer.* 3:3:3)

Irineu mai afirmă că acest fel de succesiune, transmiterea inspiraţiei autentice către ucenici, este de privit ca o "harismă a adevărului". Şi continuă: "voi trebuie să ascultaţi de aceia [...] care ţin de succesiunea apostolilor, aşa cum am arătat, şi de succesiunea episcopatulă, primind harisma adevărului nesmintit". (*Adv. Haer.* 4:26:2) Şi încă: "ţineţi-vă aproape de cei care păstrează continuitatea Apostolilor, prin rânduiala preoţească." (*Adv. Haer.* 4:26:4)

Doctrina catolică apuseană contemporană, cunoscută sub numele de Magisterium, tinde să acorde o importanţă aparte conceptului de "harismă a adevărului" - transmis prin rânduielile preoţeşti ale succesiunilor valide, atât în ceea ce priveşte funcţia papală, cât şi în privinţa magisteriului obişnuit al episcopilor. Însă literatura patristică, deşi accentuează conceptul, se distanţează critic de o receptare pur

[61] *Cf.* R.P.C. Hanson *Tradition in the Early Church*, London, 1962, pp. 75-129.
[62] Text în *Sources Chrétiennes* (SC) 264, p. 154 şi urm. Vezi, de asemenea, apărarea Episcopului Policrat împotriva lui Victor al Romei, unde se aplică acelaşi argument: Eusebiu, *Hist. Eccl.* 5:23.
[63] *Cf. Adversus Haereses* 3:3:1.
[64] Hegesip a fost un scriitor evreu creştin de la începutul veacului I. În *Hist. Eccl.* 4:22, Eusebiu relatează: "Ne spune că a vizitat mulţi episcopi, navigând până la Roma, că a auzit aceeaşi doctrină de la fiecare dintre ei. Ar fi bine să auzim chiar cuvintele lui: 'Biserica din Corint a rămas ortodoxă până când Primus a devenit episcop al corintenilor [...] Când am fost la Roma, am întocmit o listă a continuităţii până în vremea lui Anicet [...] La fiecare succesiune şi în fiecare oraş găseşti ceea ce ar trebui să fie, aşa cum Legea, Profeţii şi Domnul au propovăduit."

liniară, istorică, a învăţătorilor, arătând că în balanţă mai mult trage consensul doctrinar şi că acesta trebuie luat drept reper. Episcopul local şi marile Biserici sunt privite ca fiind păstrătorii şi depozitarii pietrelor de temelie apostolice, străvechi. Tocmai aici aflăm harisma şi nu putem să o considerăm în afara acestui consens.

Irineu este cel care a articulat mai coerent ca nimeni altul perspectiva consensului apostolic, înţeles în termenii *koinonia*-ei acelor Biserici, care se raportează la scaunele episcopale străvechi şi la articolele de credinţă baptismale, ca la nişte curţi de apel supreme, în cazul disputelor locale. Pentru el, acest sistem reprezintă nimic alta decât apologetica practică adecvată, servind ca principiu după care bisericile definesc ce anume formează sau nu o biserică locală. O astfel de logică exclude implicit ipoteza inspiraţiei misterioase sau personale, ca pe un indiciu al sistemelor gnostice. Cu adevărat inspirată este acea învăţătură, care aparţine întregii Biserici; în plan local, nu poate fi decât o singură Biserică, având o singură rânduială, un singur *locus* de rugăciune şi o singură învăţătură, reglementate de tradiţiile sale şi de *koinonia* universală. Pe aceste temeiuri căuta Irineu să combată manifestările spontane şi inconsecvente ale gnosticilor creştini.

Cele două raţionamente centrale ale lui Irineu vizează consensul catehezei tradiţionale şi disciplina rânduielii în viaţa comunitară, din organizarea Bisericii.[65] Astfel, el va ajunge să afirme o perspectivă mai degrabă statică a revelaţiei, în comparaţie cu adversarii săi care, cu riscul de a-i compromite stabilitatea, aveau desigur o perspectivă deschisă, dinamică asupra transmiterii ei de la un învăţător gnostic la altul. De aceea, Irineu va insista asupra acestui contrast dintre "adevărul neschimbător" şi "falsitatea nestatorniciei", într-o manieră ce va marca gândirea ulterioară. O parte din contextul poziţiei sale arată cum adevărul divin, asemenea judecăţii omeneşti, poartă amprenta gândirii autorului său. Prin urmare, adevărul divin, spre deosebire de învăţătura omenească, trebuie să fie caracterizat prin *apatheia*. În gândirea lui Irineu, marile canavale biblice sunt tot atâtea încercări de a demonstra gnosticilor principiul fundamental al legăturii strânse dintre Dumnezeu şi lume. Orizontul larg al istoriei mântuirii ce asigură stabilitatea doctrinelor Bisericii, potrivit acestei perspective, este dat de încercarea literară de a evoca trăsăturile eterne ale lui Dumnezeu – simplitatea, consecvenţa, unicitatea şi omniprezenţa – în experienţa vie a învăţăturii Bisericii. Astfel, el spune: "Spre deosebire (de eretici) Biserica predică un mesaj neschimbat, care este acelaşi, în orice timp şi în orice loc. Toţi profeţii, apostolii şi discipolii îl mărturisesc. El cuprinde începutul, sfârşitul şi

[65] Preocupare atestată de *Epistolele* lui Iganţiu de Antiohia.

întreaga istorie, tot planul lui Dumnezeu pentru lume; tot ceea ce duce la desăvârşirea mântuirii omului – pe scurt, credinţa noastră. Primind-o din mâinile Bisericii, noi o păstrăm neştirbită. Este depozitarul de preţ şi dătător de viaţă păstrat într-un loc minunat şi sigur, care, prin Duhul lui Dumnezeu, reînnoieşte până şi tinereţea păzitorilor lui." (*Adv. Haer.* 3:24:1)

Tertulian, cu o gândire mai rigidă şi mai limitată decât cea a lui Irineu, a răspândit această sinteză în a sa *De Praescriptione haereticorum* (circa 203 d. Hr.), dar dintr-o perspectivă mai îngustă, folosindu-şi toate energiile în apărarea transmiterii unei singure doctrine clare, de la Iisus: "Iată afirmaţia mea de bază: Hristos ne-a lăsat o singură învăţătură şi precisă, în care lumea trebuie să creadă. Oamenii trebuie să o caute astfel ca, atunci când o vor afla, să creadă. Fiind vorba despre o învăţătură simplă şi clară, căutarea nu va dura la nesfârşit. Trebuie să cauţi până găseşti, iar atunci când găseşti, să crezi. Aceasta este totul, dar trebuie să păstrezi ceea ce ai crezut, de vreme ce o parte din credinţa ta este spune că nu a mai rămas nimic de crezut sau de căutat, o dată ce ai găsit şi crezi ceea ce ţi-a fost învăţat." (*De. Praescr. Haer.* 9)

Altundeva, în aceeaşi lucrare, Tertullian păstrează o nuanţă din mai largul canon al lui Irineu, atunci când evocă două criterii principale pentru evaluarea ortodoxiei: armonia cu *Regula Fidei*[66] şi ascultarea strictă faţă de rânduielile bisericeşti. Folosind un ton caustic, el spune într-un loc: "Prea bine ne sunt cunoscute legăturile ereticilor cu cei din tagma vracilor, astrologilor, filozofilor şi a tuturor celor angajaţi în aşa-zisa 'căutare a adevărului' [...] Putem cunoaşte valoarea credinţei lor, dacă le observăm purtările. Disciplina purtării este întotdeauna măsura pentru adevărul oricărei învăţături. Acolo unde adevăr nu este, uşor putem spune peste ce fel de purtări vom da." (*De. Praescr. Haer.* 43) Aceste cuvinte sintetizează una dintre direcţiile de gândire pe care urmându-le, Tertullian a alunecat în cele din urmă înspre montanism. Atunci când, spre marea lui ruşine, creştinii au început să citeze împotriva lui propriul său text din *De Praescriptione*, el s-a justificat, în mod semnificativ, recurgând la o versiune simplificată a celor două premize. A susţinut că în montanism nu există nici o modificare a Regulii de Credinţă şi că stricteţea disciplinei, specifice

[66] *Cf. De Praescriptione Haereticorum*, 13, *Corpus Christianorum* (Series Latina), 1, pp. 197-198.

acestei erezii, o întrecea pe aceea a catolicilor şi, *de facto*, nu putea proveni dintr-o inspiraţie diabolică.[67]

Pentru a argumenta o perspectivă atât de deformată asupra tradiţiei, Tertulian se vede nevoit să recomande cititorilor săi avantajele unei minţi nescormonitoare.[68] Sistemul lui Tertulian nu era unul deschis. "Prescripţia" pe care el o invocă nu tolerează nici măcar o discuţie, un schimb de vorbe banale cu ereticii. Potrivit definiţiei sale prescriptive, aceştia nu au nici un fel de putere de judecată, prin urmare ei sunt incapabili de a recunoaşte adevărul. Într-un dialog imaginar cu Marcion, Tertullian îi contestă interlocutorului său orice drept de a-i învăţa pe alţii: "Dovedeşte-ţi autoritatea! Dacă eşti proroc, prevesteşte ceva! Dacă eşti apostol, propovăduieşte în public! Dacă eşti de-al apostolilor, fii de acord cu ei! Dacă eşti un creştin de rând, fii de acord cu ceea ce s-a transmis din generaţie în generaţie! Dacă nu eşti nici de unul dintre aceştia [...], atunci mai bine mori, căci neacceptând credinţa care ne face pe toţi creştini, tu nu eşti creştin şi deci eşti mort, deja." (*De Carne Christi*. 2) Limba latină, căreia strălucitul stil polemic al lui Tertullian i-a scos în evidenţă aspectele cele mai incisive, a jucat un rol important în promovarea sintezei lui Irineu, însă, fără îndoială, simplificând-o considerabil. În Apus, cu toată popularitatea de care se bucura Irineu, ideile sale nu au exercitat o influenţă covârşitoare, iar scriitori mai influenţi din veacul al V-lea, precum Augustin, Ioan Cassian şi chiar Vincenţiu de Lerin au devenit adepţii unei perspective mult mai pozitive, anume aceea a posibilităţii ca tradiţia să cunoască un proces de maturizare, elaborare şi dezvoltare. *Regula Fidei* a fost din nou considerată nu atât o sărăcire, o epuizare a tradiţiei, aşa cum părea să sugereze Tertulian[69], cât o formulare sinoptică a acesteia.

Hippolit (circa 170-236 d. Hr.), în *Combaterea tuturor ereziilor*, propunea un canon al ortodoxiei întreit, având următoarele componente: natura normativă a Scripturii, succesiunea neîntreruptă a şirului de învăţători şi harul învăţăturii, oferit

---

[67] *Cf. De Monogamia*, 2, CCL 2, 1230.

[68] "Atât timp cât conţinutul adevărului rămâne neschimbat, poţi contesta şi discuta pentru a-ţi satisface curiozitatea inimii [...]; însă când totul este spus şi făcut, după părerea mea, îţi este mult mai bine să rămâi cu neştiinţa ta, decât să ştii lucruri fără de care ţi-ar fi fost mult mai bine. Hristos a spus 'Credinţa ta te-a mântuit', nu investigaţiile tale exegetice". *De. Praescr. Haer***.** 14, CCL, 1, 198.

[69] *Cf.* Augustin, *On Faith and the Creed* 1:1, *Bibliotheque Augustinienne*, vol. 9:18: "Credinţa catolică este făcută cunoscută credincioşilor prin intermediul crezului [...] astfel ca începătorilor, celor renăscuţi în Hristos, învăţăceilor încă neîntăriţi de studiul sârguincios şi spiritual al Sfintelor Scripturi, li se spune în câteva cuvinte ce trebuie crezut. Mai târziu, pe măsură ce înaintează, toate acestea le sunt explicate pe îndelete, în timp ce se deprind cu smerenia şi dragostea creştină." Vezi, de asemenea, Vincenţiu de Lerin, *Commonitories*, 1:2-3;20-28, Text: R.S. Moxon, *The Commonitorium of Vincentius of Lerins*, Cambridge, 1915, pp. 7 şi urm.

episcopului. Hippolit reiterează atât insistenţa lui Irineu asupra nevoii de a păstra "tezaurul", cât şi esenţa consideraţiilor sale cu privire la "harul adevărului", oferit conducătorilor creştini autentici, prin taina sfântă a hirotonirii. Accentul său personal cade însă pe importanţa harului învăţării. Justificând excluderea lui Callistos din rândul episcopilor, prin refuzul acestuia de a adera la ceea ce el pretindea că ar fi străvechea disciplină de la Roma, Hippolit a produs prima schismă din istoria scaunului episcopal roman. Renumele său de învăţător inspirat (Origen a călătorit de la Cezareea la Roma pentru a-l asculta) este întrecut de accentul pe care îl pune pe harul învăţării: "Apostolii au fost cei dintâi care au primit Duhul Sfânt şi L-au împărtăşit celor drept credincioşi. Noi suntem urmaşii lor, părtăşi în acelaşi Duh al preoţiei şi al învăţăturii. Ca păzitori ai Bisericii, noi nu ostenim a propovădui şi nici nu păstrăm tăcere când vine vorba despre dreapta învăţătură [...] Nu prin raportare la Sfintele Scripturi şi nici prin păzirea tradiţiei vreunui sfânt şi-au formulat ereticii doctrinele. Le-au adoptat cu impetuozitate, însă credinţele lor se inspiră din înţelepciunea grecilor." (*Combat,* 1. *Praef.*) Acelaşi accent pus pe harul instruirii se regăseşte şi în lucrarea sa intitulată *Tradiţia apostolică***,** atunci când spune: "Cei care au fost bine învăţaţi vor păstra tradiţia de până acum [...] Duhul Sfânt le conferă celor drept credincioşi har din abundenţă, pentru a şti cum s-ar cuveni să înveţe şi să le păstreze pe toate." (*Apost. Trad. Praef.*)

Aici harisma nu este, desigur, înţeleasă ca simplu dar individual, asociat geniului excepţional al învăţătorului, ci mai curând ca har oferit în cursul procesului de primire şi transmitere a tradiţiei. Din criza gnostică, Biserica a putut să înveţe că întotdeauna trebuie să situeze conceptul consensului, deasupra celui de judecată individuală. Cu cât criza devenea tot mai mult un fapt de domeniul trecutului, cu atât era mai uşor pentru Biserică să îşi reînsuşească elemente ce fuseseră înainte neglijate, de apologetică. Clement şi Origen sunt două exemple tipice în acest sens.

Atunci când vorbeşte despre succesiune, Clement Alexandrinul (†c.215) se referă la şirul învăţătorilor inspiraţi (*didaskaloi*), şi nu la episcopi. El utilizează limbajul lui Irineu în ceea ce priveşte succesiunea, însă doar în scopuri probabil mai aproapiate de intenţiile adversarilor iniţiali ai lui Irineu. În cele din urmă, disputa lui Clement legată de problematica succesiunii va conduce la ideea că tradiţia ar trebui să fie sinonimă cu harul învăţării, într-un mod ce pare a complica inutil procesul de stabilire a criteriilor practice ale ortodoxiei.

Origen continuă să accentueze, în tradiţia alexandrină, harul interpretării, el fiind totuşi pe deplin conştient că este nevoie de canoane bisericeşti şi, în ciuda câtorva conflicte avute cu autoritatea episcopală, trebuie recunoascut că a contribuit la crearea unui sistem atent atât la aspectele "externe", cât şi la cele "interne" ale ortodoxiei.

Prefaţa la tratatul *De Principiis* rezumă această problemă, aşa cum apare ea în opera timpurie a lui Origen: "Mulţi dintre cei care îşi mărturisesc credinţa în Hristos au părerile împărţite; nu doar în chestiuni de minimă importanţă, ci chiar şi în chestiuni majore sau de foarte mare importanţă, referitoare la Dumnezeu, la Domnul Iisus Hristos Însuşi sau la Duhul Sfânt. [...] Din această pricină, pare necesar să începem a lămuri aceste lucruri, a formula o regulă clară şi apoi a porni, de acolo, cercetarea altor chestiuni." (*De Princ. Praef.* 1) În acest tratat, Origen propune drept criterii ale ortodoxiei accesibilitatea largă a învăţăturilor şi, mai presus de toate, capacitatea de a demonstra continuitatea lor: "Predica Bisericii a fost transmisă cu bună rânduială, printr-o succesiune apostolică ce se păstrează în biserică până în prezent. Doar ceea ce nu se depărtează în nici un fel de la tradiţia bisericească şi apostolică este adevăr sigur şi vrednic de a fi crezut." (*De Princ. Praef.* 1) Origen şi-a dedicat viaţa întreagă, interpretării Scripturilor, ca sursă ultimă de revelaţie a Logosului şi totodată îndrumător competent, suprem, al tradiţiei Bisericii – aspect urmând a se evidenţia tot mai mult în opera sa ulterioară. În scrierile din vremea când era preot în Cezareea, el explica regulat Scripturile, în cadrul Sfintei Liturghii: cu ajutorul omiliilor sale, Origen avea să situeze rolul preotului, în procesul de explicare a Bibliei, într-o continuitate directă a harului profeţiei care, la început, fusese oferit de către Logos sfinţilor Vechiului Legământ, iar acum este reînnoit în tălmăcitor, câtă vreme el se află în comuniune cu Logosul prezent dintotdeauna în cuvântul sacru.

Origen a socotit că dialogul lui Dumnezeu cu omenirea este, cu totul, o chemare neîncetată la maturizare, *Prokope* fără sfârşit, la o mai profundă înţelegere a adevărului, ce nu putea fi concepută de gândirea lumească. Prin doctrina sa referitoare la *Prokope*[70] Origen i-a influenţat considerabil pe cei doi Grigorie din Capadocia. Datorită vastei influenţe a propriei sale opere, precum şi a admiratorilor săi, Origen, mai mult decât oricare dintre Părinţi, a izbutit să includă în canoanele ortodoxiei, o dată pentru totdeauna, conceptul de har stăruitor al inspiraţiei.

---

[70] *Cf.* Origen, *In Ioannem* 6:30, PG 14.288A; Eusebius, *Hist. Eccl.* 4:2:1 (PG 20.303C)

Desigur, nu este uşor să compari elemente disparate. Origen însuşi a fost considerat a fi când părintele lui Athanasie, când părintele lui Arie. A fost anatemizat ca eretic, la trei secole după moartea lui. Însă el rămâne, totuşi, cel mai important tălmăcitor al Bibliei din toată istoria Bisericii. Operele sale au fost adesea plagiate de către ceilalţi Părinţi, chiar şi de cei care l-au condamnat. Este unul dinintre cele mai măreţe şi mai mistice spirite ale Bisericii primare, stârnind mai multe controverse – în vremea lui şi chiar după aceea – decât oricare alt creştin din antichitate. Este, pe bună dreptate, o demonstraţie personală a problematicii ortodoxiei, ce nu se rezumă la chestiunea "unde există tradiţia apostolică?" sau "care este forma ei neschimbată?", ci implică, de asemenea, căutarea modului cum conceptul de permanentă reconsiderare a momentului istoric, în care Iisus îşi iniţiază apostolii, se poate reconcilia cu doctrina Logosului etern ce atrage Biserica spre o mereu mai profundă înţelegere a unei taine de neînţeles.

Origen însuşi, în teologia sa ulterioară, încearcă să formuleze criterii operaţionale pentru aceste chestiuni, iar sistemul său este caracterizat atât prin trăsături interne, cât şi prin trăsături externe de evaluare.

În măsura în care Hristos îşi instruieşte în mod explicit apostolii şi le conferă "autoritate", se poate nota succesiunea doctrinei, care este formulată în "scrierile apostolice", ca devenind astfel cea dintâi manifestare a tradiţiei. Această tradiţie apostolică conţine însă doar "elementele indispensabile" (*De Princ.* 3), fără nici o referire explicită la fiecare aspect al vieţii sau doctrinei Bisericii. Şi aceasta pentru că Logosul etern [a fost] pregătit pentru scurta preoţie istorică a Domnului, prin îndelunga inspiraţie acordată sfinţilor Vechiului Legământ. De aceea, canonul scriptural devine în întregime un cadru normativ pentru înţelegerea şi transmiterea mai simplei *Regula Fidei*. Scriptura este revelaţia tainei de nepătruns a lui Dumnezeu şi, prin harisma nesfârşitei inspiraţii a aceluiaşi Domn, care a dat mai întâi revelaţia istorică, Biserica poate continua şi înainta în cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind ajutată de lucrarea sfinţilor şi propovăduitorilor ei înduhovniciţi, cu minţile lor deja îmbisericite.[71] Când sunt corelate, elementele sistemului lui Origen se sprijină armonios între ele. El consideră într-un mod explicit continua inspiraţie a Logosului (însăşi rădăcina întregii vieţi şi mântuiri, aşa cum o înţelege el) drept forţa dinamică a vieţii spornice a Bisericii (*Prokope*) spre noi dimensiuni de existenţă spirituală.

[71] *Cf. Peri Archon* 3, *Sources Chrétiennes* 252, 80.

Chestiunea centrală referitoare la înzestrarea învăţătorului creştin, cu harul dreptei învăţături, este verificată prin raportare la "gândirea sfinţilor". Aceştia ar trebuie să fie în armonie între ei, precum şi cu sfinţii din vechime (apostolii şi profeţii), de vreme ce cu toţii sunt în cele din urmă sfinţiţi prin raportarea armonioasă la gândirea Cuvântului etern. Această raportare este verificată prin filtrul discernământului interior al duhurilor şi mărturia exterioară a sfinţeniei vieţii. Aşa se explică, probabil, de ce Origen are o poziţie intransigentă faţă de alegerea episcopală din vremea lui.[72] O dată ce totul este zis şi făcut, Origen situează această angajare personală faţă de "sursele raţiunii" mai presus de toate celelalte căi spre adevăr, deşi ea este rezervată, în opinia lui, celor înaintaţi în căile Domnului.[73]

Exigenţele crizei gnostice au conturat în mare măsură toate elementele de arhitectură a ortodoxiei pe care le-am abordat până acum, şi anume: invocarea unei reale succesiuni; păstrarea Regulii de Credinţă; autoritatea normativă a întregului sistem de revelaţie biblică; invocarea prezenţei în Biserica de azi a harismei învăţătorilor inspiraţi; mărturia autentificatoare a unei vieţi virtuoase. La sfârşitul acelei perioade de criză, experienţa Bisericii a devenit tot mai conştientă că nici un element izolat din această reţea complexă nu putea funcţiona practic de sine stătător, astfel ca fiecare element avea să fie corelat în cadrul unui amănunţit sistem de verificări. Curând după moartea lui Origen, această arhitectură avea să fie pusă la încercare din nou, în timpul furtunoasei controverse ariene.

Pe la începutul veacului al IV-lea se înregistra o confuzie generală de fracţiuni şi o complexitate crescândă a poziţiilor doctrinare faţă de cele mai importante şi mai elementare premize creştine. În acest context, toate fracţiunile, oricât de disparate, păreau să facă apel la aceleaşi canoane de ortodoxie pentru a-şi justifica poziţiile: dovezi scripturale; argumente rezultate în urma consensului, a autorităţilor patristice din trecut, a tradiţiei liturgice şi a naturii inspirate a judecăţii lor. Complexitatea conflictelor în chestiunea hristologică şi în cea trinitară nu a generat alte elemente explicit construite în forma de bază a sistemului vechi ce se formase, însă, până la sfârşitul secolului al IV-lea, aveau să se producă modificări semnificative. Pe tot parcursul acestei perioade se poate observa cum anumiţi scriitori se folosesc de toate elementele distinctive care cuprind întraga dispută a ortodoxiei, potrivit nevoii

[72] *Cf.* J.W.Trigg, *Origen*, London, 1983, pp. 140-146. De asemenea, vezi nota următoare.
[73] *Cf.* J.McGuckin, *Origen's Doctrine of Priesthood* în "Clergy Review", vol. 70, Nos. 8-9, august-septembrie 1985; de asemenea *Com. In Joannem* 6:13.

apologetice a momentului. Excluderea arienilor de către Athanasie este provocată de faptul că premiza lor fundamentală despre statutul ontologic al lui Hristos nu se înscrie în continuitatea tradiţiei vechi, universale şi consacrate a Bisericii, în ceea ce priveşte iniţierea baptismală întru numele întreit. Cu altă ocazie, el abandonează, temporar, argumentul continuităţii tradiţiei din vechime şi se opreşte la argumentul experienţei şi inspiraţiei contemporane, invocând exemplul şi ajutorul lui Antonie, marele pustnic. Într-o altă situaţie, susţine ideea că „noutatea" ecleziastică a lui *Homoousion* trebuie introdusă în discuţie pentru a exprima gândirea Părinţilor din vechime, care nu l-au folosit sau l-au respins ca nepotrivit, dar care l-ar fi folosit, dacă ar fi trăit în acelaşi context istoric. Athanasie afirma că intenţiile şi spiritul Părinţilor din vechime nu au fost epuizate de forma dezbaterilor lor, ele având nevoie de inspiraţia Logosului pentru a fi lămurite şi prezentate generaţiei actuale de credincioşi. Prin această recunoaştere a inspiratei lucrări a Domnului, el defineşte de fapt lucrarea teologului. După Athanasie, experienţa şi puterea de judecată trebuie să definească întregul proces dogmatic: "Pe lângă studiul şi adevărata cunoaştere a Scripturilor, este nevoie de o viaţă exemplară, de un suflet curat şi de o virtute creştină, astfel ca mintea, urmând această cale, să poată fi în stare să obţină şi să înţeleagă ceea ce doreşte, în măsura în care natura omenească poate să înveţe despre Dumnezeu-Cuvântul. Căci fără o minte curată şi o viaţă bazată pe sfinţenie, nimeni nu poate înţelege cuvintele sfinţilor [...] Cel care doreşte să pătrundă gândirea teologilor trebuie mai întâi de toate să îşi curăţească şi să îşi spele sufletul prin purtarea sa, să se apropie de sfinţi, imitându-le faptele, astfel ca, fiind inclus printre ei prin felul său de viaţă, să poată înţelege acele lucruri pe care Dumnezeu le-a revelat lor." (*De Inc.* 57.)

Sunt, aceste cuvinte, o expunere tipică a felului în care s-a păstrat în creştinism statutul ortodoxiei: ca ceva ţinând de ucenicie loială înainte de toate, aspect pe care îl păstrase argumentul inspiraţiei neîncetate şi care apărea neîntrerupt în scrierile Părinţilor din vechime, în ciuda dorinţelor pe care şi le exprimau adesea de a avea la dispoziţie de canoane mai simple şi mai vizibile, care să satisfacă necesităţile lor apologetice.

Când, în timpul crizei ariene, toate fracţiunile îşi clamau statutul de tradiţie străveche, a fost formulat un criteriu mai practic, anume cel al reînnoirii vechii tradiţii a întâlnirilor episcopale. Adunările sinodale fuseseră descrise ca o practică specifică grecilor, cu mai bine de un secol înainte, de către Tertulian, care o considera,

admirativ, o modalitate de „a discuta chestiunile cele mai importante”[74]. Încă de la începuturi, Biserica din Africa pare să fi fost organizată după principii sinodale. În veacul al IV-lea, sinoadele aveau să dobândească o maximă importanţă în ceea ce priveşte demonstrarea, într-un mod vizibil, a conţinutului *Mens Ecclesiae*. Constantin a rezumat-o imediat după Sinodul de la Niceea, astfel: "Peste trei sute de episcopi, renumiţi prin cumpătare şi înţelepciune, au confirmat unanim una şi aceeaşi credinţă. [...] Ceea ce a fost judecat de trei sute de episcopi nu poate fi altceva decât judecata lui Dumnezeu, văzând cum Sfântul Duh, sălăşluind în minţile unor oameni de un astfel de caracter şi demnitate, i-a înţelepţit într-un mod eficace pentru ca ei să respecte voia divnă."[75]

Între sfârşitul secolelor al III-lea şi secolul al IV-lea, sistemul sinodal devine elementul formal definitiv al arhitecturii ortodoxiei. Cu toate acestea, un factor abrupt avea să servească pe termen lung la producerea unui larg consens între 325 şi 381. În controversele hristologice ale generaţiei ulteroare, acest sistem a pricinuit tot atâtea probleme, pe cât de multe a rezolvat. Sistemul sinodal şi-a articulat rolul de expresie vizibilă a minţii universale a învăţătorilor Bisericii. Noua sa contribuţie la arhitectura formală a ortodoxiei a fost îndoită: mai întâi, a fost dorinţa de a conferi caracterului mai fluid al creştininsmului pre-sinodal, trăsături mai precise şi mai bine definite dogmatic; în al doilea rând, era un sistem mai precis în privinţa excomunicărilor autoritare - în astfel de cazuri, deciziile se luau organizat. Ambele aspecte erau produsele unei societăţi unde creştinismul se afla în ascensiune. Consensul pe care antichitatea îl consideră un element firesc al bisericilor, avea să devină ceva care, la nevoie, va fi impus prin constrângere.

3. Observaţii finale

Mărturia consolidării tradiţiei clasice ne arată că nici un element din multitudinea de argumente care definesc ortodoxia nu îşi este sieşi suficient. În ciuda dorinţei de a folosi cel mai simplu model, dintr-un tezaur de doctrine de la bun început formulate pentru a fi păstrate de-a pururi neştirbit, până în veacul al III-lea,

---

[74] *On Fasting,* 13, CCL 2:1272: "Este un tip de manifestare al întregii Biserici, ce impune un deosebit respect."

[75] Constantin cel Mare, "Epistola către alexandrini", în Socrates, *Hist. Eccl.* 1:9, PG 67.85.

aceasta slăbise deja, iar complexitatea controverselor din secolele al IV-lea şi al V-lea avea să îi relativizeze utilitatea. Apelul adresat continuităţii inspiraţiei regăsite în sfinţenia vieţii şi în alte semne ale unirii cu Dumnezeu (inclusiv harismele învăţăturii şi înţelepciunii) şi-a păstrat temeiul, în ciuda presiunii crescânde datorate nevoii de criterii exterioare mai vizibile. În cele din urmă, avea să apară un sistem eterogen de control, elaborat în chiar dinamica progresului Bisericii prin veacuri de conflict. În cadrul acestui sistem eterogen, metoda străveche a consensului a dobândit un fundament mai stabil, în administraţia imperială, o dată ce creştinismul a devenit religia aflată în plină ascensiune în lumea antică. În acest timp, ortodoxia era consolidată şi propovăduită tot mai mult de către disciplinele domeniului ecleziastic şi ale acordului sinodal. O aflăm rezumată în impresionantul, dar extrem de fragilul sistem al Pentarhiei Patriarhilor.

Pe tot parcursul construirii arhitecturii clasice a ortodoxiei, contextul constant de gândire şi discuţie a fost scena unei măcel creştin fratricid. Structura sistemului prezintă toate aceste trăsături. Critica istorică modernă, mai întâi cea biblică, apoi cea patristică, a atacat însăşi noţiunea de ortodoxie ca fiind anacronică. Harnack îşi începe a sa *Istorie a dogmei* astfel: "Este cu neputinţă pentru un catolic, să întreprindă o investigaţie liberă, imparţială şi ştiinţifică a istoriei dogmei."[76] Acestea le raportează la "ciudata pretenţie a dogmei de a fi un criteriu, şi nu un produs al teologiei."[77] Se face apel, desigur, la un sens al noţiunii de "teologie", în virtutea căreia conceptul de dogmă devine similar celui utilizat în cadrul şcolilor de idei din antichitate. Însă o privire mai atentă asupra "şcoli" din lumea antică, ar scoate la iveală faptul că acestea construiau adevărate comunităţi de oameni dedicaţi unei cauze, şi nicidecum nişte simpli observatori mai mult sau mai puţin interesaţi ai realităţilor exterioare. Biserica creştină nu poate cere să fie exceptată în vreun fel, de la procesul analizei istorice, cu atât mai mult cu cât acest gen de analiză este, prin prezentarea deschisă a istoriei Bisericii, un instrument al exegezei contemporane. Însă pentru tradiţia catolică ecleziastică, nu conceptul de ortodoxie este anacronic, ci mai curând însăşi maniera catolică de a stabili ce anume înseamnă el, anume procesul autoidentificării sale de-a lungul istoriei.

În cadrul catolicismui, criteriile clasice ale ortodoxiei sunt cele pe care ni le-au lăsat Părinţii, deşi diferitelor elemente ale acelui sistem complex şi eterogen li s-a dat

---

[76] A. Von Harnack, *A History of Dogma*, vol. 1, London, 1894, pp. 23-24.
[77] *Ibid.*, p.11.

o interpretare diferită în Răsărit şi în Apus. Această interpretare inegală a condus la conflicte provocate de corecta interpretare a canoanelor şi la continua divizare a creştinului *Oikumene* – toate mărturisind nevoia imperioasă de a proclama adevărata minte universală a Bisericii, iară şi iară, în teologia noastră biblică şi patristică şi, eventual, atunci când Dumnezeu ne-o va hărăzi, într-un adevărat sinod ecumenic, pentru a obloji dezbinările.

Canoanele ortodoxiei poartă acelaşi caracter dual pe care-l regăsim în felurile în care Iisus i-a adus la credinţă pe Petru şi pe Nathanael – semnele exterioare şi luminarea lăuntrică a experienţei duhovniceşti; una confirmând autenticitatea celeilalte. În esenţa ei, doctrina ortodoxiei se referă şi s-a referit întotdeauna la adevărata ucenicie; din acest motiv, mai ales în tradiţia de sfinţenie a Bisericii, ortodoxia va trebui demonstrată şi reconsiderată ca fiind calea spre comuniune bisericească ecumenică. Am putea spune mai mult, căci în chiar centrul experienţei sale de sfinţenie se află simplitatea, smerenia şi profunda iubire creştină ale adevăratului credincios. Acestea mai presus de toate, nu mândria şi duşmănia, s-ar cuveni să-i caracterizeze pe creştini, atunci când vorbesc între ei despre ortodoxie sau despre adevărata ucenicie.

MOŞTENIREA CELUI DE-AL TREISPREZECELEA APOSTOL

Originile concepţiilor creştine răsăritene despre relaţia dintre Biserică şi Stat[78]

1. Introducere

Este uimitor cât de multe tomuri s-au putut scrie despre atitudinile creştine şi bizantine străvechi, faţă de sistemele politice, invocându-se mereu atât de ineficientul şi de săracul concept de cezaro-papism! … Iniţial, acest concept avea o conotaţie peiorativă, aşa după cum termenul "bizantin" evoca tot ceea ce era corupt şi eronat. Din nefericire, această perspectivă bigotă, de sorginte gibbonescă[79], practicată în egală măsură de către exegeţii protestanţi şi catolici, în critica lor la adresa teologiei politice a creştinismului răsăritean, deşi desuetă acum, încă mai este folosită de către surprinzător de mulţi autori ce continuă să o invoce până şi în epoca modernă, mai mult sau mai puţin conştienţi de "suflul" teologic care a dat viaţă acestui termen şi de faptul că el este întru totul anacronic. A încerca să explici complexitatea atitudinilor creştine răsăritene faţă de sistemele politice printr-o astfel de sintagmă este un demers dintru început sortit eşecului. Contextul în care "cezaro-papismul" a fost, în general, folosit trimite cu gândul la "autocraţie sacră"; totuşi, orice investigaţie serioasă presupune desigur o analiză a felului în care dimensiunea religioasă cuprindea, în antichitate, şi teoria politică a modului cum se dezvolta acest proces. Prin controverse şi o atentă reflecţie se va putea, eventual, ajunge la un consens în ceea ce priveşte teoria relaţiilor dintre Biserică şi Stat în Bizanţ. Papalitatea nu se potriveşte nici pe departe cu sistemele extinse de colegialitate episcopală şi autonomie existente în bisericile răsăritene, iar termenul de "cezar" este şi el impropriu folosit pentru desemnarea ideii de autocraţie. Moştenitorii bizantini ai titlului imperial rămâneau cu titlul de "autocrat suprem al romanilor" până la capăt. În schimb numărul impresionant de "Împăraţi dragi lui Dumnezeu", care au sfârşit printr-o moarte prematură şi violentă, demonstrează cu prisosinţă că autocraţia defunctului Împărat roman nu era aceea "cunoscută de lume". Puterea imperială în Bizanţ a fost, indiscutabil, mai pronunţată decât pe vremea imperiului pre-creştin, circumscrisă radical unei aristocraţii volatile, stabilităţii populaţiei de la oraşe, capacităţii de a demonstra eficienţă fiscală şi militară şi, într-o anumită măsură, presiunilor episcopilor şi monahilor ce reprezentau un considerabil consens tradiţionalist, dar care şi-au exercitat influenţa mai cu seamă prin mijloace indirecte.

În prezentul articol doresc să infirm ideea unei teorii politice unice în creştinismul răsăritean, care s-ar opune teoriilor medievale catolice sau celor

---

[78] Titlul original: *The Legacy of the Thirteenth Apostle: Origins of the Eastern Christian Conceptions of Church-State Relation*, in "The Acts of the Conference: 'The Legacy of Constantine'(August. 2000)", A. Logan, (ed.), Exeter University Press, 2001 - N. ed.

[79] Autorul face aluzie, aici, la Edward Gibbon (1737 - 1794), istoric englez, protestant, raţionalist, a cărui lucrare în şase volume, intitulată *Istoria declinului şi prăbuşirii Imperiului Roman* (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*), publicată între anii 1776 - 1788, a exercitat o influenţă considerabilă asupra atitudinii istoricilor occidentali faţă de Bizanţ. În cea de a doua parte a vastei sale lucrări, Edward Gibbon susţine o serie de opinii eronate, fără fundament, cu referire la lumea bizantină, opinii care, din nefericire, au fost preluate ca atare şi consacrate de către istoriografia raţionalist-luministă - N. ed.

moderne, protestante. Cele două sisteme, catolic şi protestant, medieval şi modern, susţin deopotrivă teza trădării ecleziastice bizantine în favoarea puterii seculare, prin contrast cu ceea ce fiecare dintre ele considera a fi ideologia politică creştină autentică. O astfel de teorie se mai cere infirmată şi datorită felului anacronic de a aborda teoria bizantină, anume din perspectiva confortabilă a conflictului dintre interesele politicii ecleziastice apusene de la începutul erei moderne. Voi arăta apoi că, deşi există diferite idei bizantine tipice în ceea ce priveşte relaţiile între Biserică şi Stat, nu a existat niciodată o teologie politică bizantină unică şi coerentă. Din două motive: mai întâi, pentru că nici chiar autorităţile fundamentale ale "legii creştine" (Evangheliile, Scripturilor în general şi canoanele sinodale apărute ulterior) nu au evidenţiat o teorie coerentă a relaţiei Împărăţiei lui Dumnezeu cu împărăţiile acestei lumi, neautorizând nici un fel de model unic dintre cele câteva pe care le-au propus, la diferite perioade; apoi pentru că teoreticienii bizantini cei mai semnificativi au fost prea preocupaţi de găsirea unor soluţii *ad hoc* la controversele locale, pentru a elabora o macro-teorie autorizată.

2. Ambiguitatea paradigmelor scripturistice în teologia politică bizantină

Nu intenţionez să întocmesc aici o dizertaţie asupra informaţiilor biblice capabile a conduce la conturarea unei teologii politice creştine, doar pentru a afirma, în cele din urmă, ceea ce a devenit deja un clişeu: că este cu neputinţă să construieşti o teologie politică bine articulată pe baze biblice sau măcar pe baza unor documente obiective, fără modificarea acelor informaţii printr-o manieră ultra selectivă şi o ideologie interpretativă personală, adoptate încă de la bun început. Exegeţii biblici bizantini au fost, cel puţin, suficient de oneşti, cât să recunoască toate acestea; comentatorii creştini din epocile ulterioare, inclusiv cei din epoca noastră, defel. Mai mult chiar, ei ştiau că, neavând un sistem coerent de informaţii în Scripturi, Biserica însăşi nu dispunea de un sistem de exegeză biblică suficient de coerent pentru a ordona informaţiile deţinute.

Voi schiţa pe scurt întreaga situaţie. Este evident, bunăoară, că Vechiul Testament recunoaşte o domnie cvasi-divină, în cazul dinastiei mesianice a lui David. Însă originile scripturistice ale domniei sacre sunt atribuite atât lui Dumnezeu, ca har de mare preţ pentru Israel, cât şi gândirii limitate a oamenilor, care se opun Legământului ce îl proclama pe însuşi Dumnezeu, drept unic şi gelos Împărat al poporului ales. Chiar dacă Regele David a reprezentat un simbol mesianic – potrivit oricărei teorii creştine timpurii asupra Împărăţiei -, el avea să se împlinească abia în persoana lui Iisus, Hristosul slăvit şi de-a pururi domnitor. Chiar ideile lui Iisus în ceea ce priveşte puterea împărătească variază mult între ele. Uneori, El pare a fi cu precădere de pozitiv. Nu avea El să formuleze întreaga relaţie a lui Dumnezeu cu lumea, în termenii puterii împărăteşti? Iar versetele: "daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu", cele în care Irod Antipa era aspru mustrat şi numit "vulpe" sau răspunsul ostenit dat lui Pilat: "Împărăţia mea nu este din lumea aceasta" - toate acestea trimit spre o detaşare pronunţată şi îndeajuns de sarcastică. El poate fi şi ambivalent, ca în partea a doua a aceluiaşi verset din Ioan: "Dacă împărăţia Mea *ar fi* din lumea aceasta, slujitorii Mei s-ar fi luptat ca să nu fiu prădat iudeilor". Chiar şi cel mai pozitiv aspect al atitudinii lui Iisus faţă de Împărăţie, alegerea ideii ca analogie principală a propovăduirii Sale, tinde să excludă pe oricine în afară de Dumnezeu (sau, mai târziu, Hristosul său) din rolul activ de

Împărat. Altfel spus, un concept teocratic al Împărăţiei reprezintă o excludere, nu o afirmare a ideii, în termenii teoriei politice.

Oricum am aborda afirmaţiile sau analogiile făcute de Iisus în legătură cu Împărăţia, mereu aflăm aceeaşi ambivalenţă. Împărăţia Lui nu este, de bună seamă, din această lume, dar există un "dacă" adiţional pentru a arăta cum s-ar purta discipolii, dacă aşa ar fi. Autoritatea împărătească şi cea statală sunt desconsiderate de El, atunci când trebuie atinse scopurile Împărăţiei; totuşi declaraţiile Sale politice îndeamnă la supunere şi obedienţă. Omul trebuie să se supună Cezarului. Lui Pilat i se spune care este adevărata sursă a puterii sale: nu Tiberiu, ci Dumnezeu Însuşi, Care a lăsat puterea reprezentanţilor legali ai Rome: "N-ai avea nici o putere asupra Mea, dacă nu ţi-ar fi fost dat ţie de sus". Cei dintâi discipoli ai acestui stăpân enigmatic au menţinut aceeaşi ambivalenţă. Pavel îndemna la supunere faţă de conducătorii de stat, ca şi faţă de Dumnezeu Însuşi. Alţi autori, victime ale oprimării religioase, au văzut în cultul imperial un exemplu concludent de apostazie, denunţând cezarii drept balauri robiţi Fiarei. Deşi scrierile lui Pavel cunoscuseră o popularitate mai mare decât Apocalipsa, în Biserica Răsăriteană (aceasta din urmă nefiind citată în nici un text liturgic al lumii Ortodoxe), vechile îndoieli nu au dispărut. Pavel însuşi, aşa după cum călugării nu au obosit niciodată să le pună în vedere birocraţilor din rândul episcopilor, spusese Bisericii că "nu avem aici cetate stătătoare". Dacă Noul Testament a fost atât de ambivalent, ne oferă ceva mai explicit exegeza celui Vechi?

Întâlnim, aici, regi cu frică de Dumnezeu care, credincioşi fiind Legământului, au prosperat; de asemenea, regi haini, care au călcat Legământul şi au fost pedepsiţi. Întreaga structură a multor cărţi din Vechiul Testament revine la noţiunea relaţiei pe bază de Legământ cu Israel, prin faptele Regelui. Ea însăşi constituie o premiză puternică pentru conturarea unei imagini pozitive a Regelui, ca figură ocrotită de Dumnezeu, şi a rolului său de a veghea la corecta supunere a oamenilor faţă de Legământ. Acest rol avea să fie pretins, în esenţă, de cezarii creştini. Însă teologia aceasta a domniei ridica la fel de multe probleme, pe cât de multe rezolvări părea să aducă. La urma urmei, cine putea decide cine era Regele ocrotit de Dumnezeu? De bună seamă, nu Regele însuşi. Pentru fiecare icoană de rege virtuos din Vechiul Testament există multe altele, menite mai degrabă a servi drept exemplu negativ. Figuri precum Ozia (Azaria) şi Ahab erau frecvent menţionate în epoca bizantină. Unii dintre regii Vechiului Testament reuşeau să combine ambele tipuri într-o singură persoană. Era un compliment să fii considerat un nou David, aşa cum s-a întâmplat, atunci când Părinţii calcedonieni l-au numit astfel pe Marcian. Putea fi şi un dezavantaj, ca atunci când Ambrozie l-a numit aşa pe Theodosie, când, după masacrul Tesalonicului, acesta a avut nevoie de căinţă, precum David. A fi un nou Solomon putea desemna la fel de bine pe un apostat, ca şi pe un judecător înţelept. Însă nimeni nu dorea să fie numit un Ahab[80], iar acei câţiva împărţi care i-au nedreptăţit pe călugări sau pe episcopi au fost asemănaţi cu insolentul rege Ozia (Azaria)[81], care credea că poate oferi tămâie lui Dumnezeu, uzurpând prerogativele preoţeşti. Pentru aceasta, el a fost pedepsit cu lepră, ca să i se arate greşeala căilor sale[82]. Pe scurt, problema este cum să aplicăm acest simbolism scriptural, erei

[80] Athanasie îl numeşte pe Constantin (în textul cu circulaţie restrânsă, *Historia Arianorum*) *atheos* şi *anosios*, considerându-l un nou Ahab, un Faraon, un Saul păgân: *Historia Arianorum* 30; 34; 45; 53; 67-68. P.G. 25. 726 şi urm.

[81] II Paralipomena 26:16.

[82] Adversarii lui Iustinian în chestiunea politicii sinodale a celor trei capete (în special Facundus) l-au comparat cu nesăbuitul Ozia (Azaria), care a pus la încercare răbdarea lui Dumnezeu, pentru că şi-a arogat sarcini preoţeşti (*Pro defensione trium capitulorum* 12.3 P.L. 67.838).

creştine. Sau totul este depăşit şi, practic, imposibil de aplicat, ca principiul normativ, în ceea ce Chiril al Alexandriei numea "vremea depărtării de umbrele Vechii Legi"?[83]

În lumea creştină răsăriteană nu s-a dezvoltat o teorie coerentă a exegezelor, capabilă să aducă răspunsuri definitive, bazate pe surse biblice variate şi relevante. Doi factori de primă importanţă au împiedicat ca Scripturile să devină o astfel de "hrană pentru dogmatică", în perioada bizantină timpurie. Primul îl reprezenta gradul sporit de complexitate al sistemului origenian de relaţii tipologice[84]. Al doilea se datorează eşecului general recunoscut al abordării exegetice ca factor dominant în stabilirea competentă a ortodoxiei teologice, aşa cum a demonstrat-o şi criza ariană din veacul al IV-lea, precum şi crizele nestoriene şi monofizite din veacurile al V-lea şi al VI-lea, când adeseori se întâmpla ca părţile aflate în conflict să invoce, toate, cu entuziasm, acelaşi text, pentru a-şi demonstra opiniile altcum adverse. Hermeneutica biblică se bazează pe teoriile bizantine asupra Împărăţiei. Eusebiu[85] l-a urmat pe maestrul său teolog, Origen, atunci când a văzut în structura imperiului o schemă providenţială pentru transmiterea mesajului evanghelic de mântuire. Acesta din urmă se afla la un pas de identifica principiul generic cu exemplul unui conducător înţelept. În ambele situaţii era vorba despre un proces exegetic ce servea drept temelie intelectuală a discuţiei. La fel se întâmpla şi în Apus, unde opera lui Lactanţiu, *De Mortibus Persecutorum*, reflectă credinţa în providenţa divină, afirmată în cărţile Regilor.

Psalmii, desigur, au reprezentat o sursă relativ directă pentru a decela felul cum înţeleg creştinii Împărăţia. Reunite sub formă unei cărţi de rugăciuni pentru călugări şi devenind, astfel, o componentă fundamentală a întregului cult din Biserica de Răsărit, ideile Psalmilor au cunoscut o largă răspândire în teologia creştină răsăriteană. Deşi multe dintre aluziile la Împărăţie prezente în Psalmi aveau statut de profeţii mesianice, parte din semnificaţiile materialului rămas avea să fie suficient de important pentru ca teologii bizantini să o valorifice în constituirea nucleului unui autentic dosar al datoriilor rezervate regilor virtuoşi. În acest sens, Psalmii 20, 71 şi 19 sunt în mod special reprezentativi. Primul vorbeşte despre felul în care puterea împăratului este cu totul dependentă de voinţa lui Dumnezeu[86], iar celelalte două rezumă funcţia esenţială a împăratului: protecţia militară a poporului ales şi administrarea cu dreptate a celor săraci şi asupriţi.

Cuvintele lui Iisus, conform cărora Împărăţia nu ţine de această lume, limitează cu stricteţe tendinţa de a identifica întinderea domeniilor bizantine cu întinderea Împărăţiei pe pământ. Orice încercare de a reînvia vechea credinţă în providenţă, pentru a pretinde că "Noul Israel" al bizantinilor se regăseşte, o dată mai mult, pe pământ, avea să fie respinsă încă de la începutul creştinismului. Biserica nu

---

[83] *Cf.* J. McGuckin, *Moses und das Geheimnis Christi in der Exegese des Cyrill von Alexandrien,* în "Tubingen Theologische Quartalschrift", 4, 1988, pp. 272-286.

[84] Convingerile fundamentale ale lui Origen, după care textul era (a) deliberat enigmatic şi (b) conţinea un sistem de auto-învechire ce făcea posibil principiul progresului de la vechi la nou, de la umbră spre realitate, de la cele înalte la cele joase, anula ipoteza analogiei unui sistem coerent de revelaţie biblică, dincolo de magnifica impresie structurală pe care el însuşi i-o atribuia. Pentru Origen, textul biblic nu însemna doar o trecere de la Vechi la Nou, ci şi o "trecere" în chiar cadrul Noului Testament, spre alte părţi ale canonului, ce demonstrau un nivel spiritual superior de înţelegere. Astfel, Evanghelia lui Ioan era esenţa întregii revelaţii, depăşindu-le pe toate celelalte, iar viziunile Apostolului Pavel, care fusese răpit în al treilea cer şi văzuse tainele, depăşeau până şi învăţăturile lui Iisus din Evanghelii, adresate de Domnul unor discipoli neghiobi. A rămas deci o dublă chestiune pentru exegeză: nu numai ce anume însemna un anume pasaj, ci şi dacă ceea ce însemna avea sau nu o valoare pentru prezent.

[85] *Demonstratio evangelica* 3:2:37. GCS vol. 23, p. 102.

[86] "Doamne, întru puterea Ta se va veseli împăratul...[şi] întru mila Celui Preaînalt nu se va clinti." Psalmul 20.

şi-a aplatizat niciodată cu totul scenariile apocaliptice. În ciuda auto-identificării bizantinilor cu noul popor ales, Evangheliile au continuat să interzică straşnic identificarea acestei lumi, cu Împărăţia lui Dumnezeu. Mişcarea monastică, străină de tendinţele linguşitoare ale unor episcopi de curte, a contribuit, de asemenea, la menţinerea "distanţei" apocaliptice. Împărăţia supremă a lui Hristos a fost, la urma urmei, slăvită în Scripturi, iar această perspectivă a determinat o polaritate în teologia creştină a împărăţiei pământeşti. Împăratul creştin, chiar dacă reprezintă o icoană a puterii lui Dumnezeu pe pământ şi chiar dacă are încuviinţare divină, domneşte după legea lui Dumnezeu, respectând canoanele bisericeşti. Dacă se întâmpla să se abată de la acest fel de cârmuire, întreaga sa putere slăbeşte. Aceste idei se regăsesc nu doar în teorie, ci şi în practica bizantină: niciodată Bizanţul nu a acceptat principiul dinastic. Puterea de a domni era un semn al voinţei divine. De asemenea, aşa după cum s-a întâmplat cu Saul, neputinţa vreunui monarh de a respecta voia lui Dumnezeu semnala fără echivoc încetarea validării divine a dreptului de a domni.

Astfel, cu toate că putem consemna prezenţe unor atitudini teologice diverse faţă de Împărăţie, bazate pe surse biblice felurite, semnificaţia generală a referinţelor scripturistice rămâne în mare parte ambivalentă şi, în orice caz, insuficientă pentru a indica o direcţie clară, comentatorilor bizantini de mai târziu, în ceea ce priveşte trăsăturile unei gândiri teologice creştine a imperiului. Anumite idei fundamentale, mai ales cele din Psalmi, au continuat, totuşi, să domine gândirea bizantină. Acestea au marcat, mai întâi, dependenţa împăratului faţă de Dumnezeu (pentru creştin ea însemna, indubitabil, supunerea constantă faţă de legea divină, aşa cum este ea mărturisită în Evanghelii şi canoane, oricât de mult ar contesta, din când în când, situarea ei deasupra legii romane); în doilea rând, au subliniat statutul relativ al împăratului. Adevărata domnie nu ţine de lumea aceasta, ci aparţine alteia.

3. Macro-ipoteza lui Dvornik şi dilemele ei

Acest studiu rezumativ îşi propune să demonstreze că temeliile teologice ale ideii bizantine de împărăţie sfântă sunt mult mai complexe şi mai vrednice de atenţie, decât lasă să se creadă clişeul cezaro-papismului, chiar dacă acesta nu se împacă defel cu cele arătate într-unul dintre cele mai documentate şi exhaustive studii asupra ideii de sistem politic bizantin. Mă refer, desigur, la clasica lucrare a lui Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*[87]. Cele două volume de analiză ale sale şi-au lăsat amprenta asupra majorităţii comentatorilor ulteriori. Ideea centrală susţinută aici este că perspectiva apocaliptică a mesajului lui Iisus ar fi facilitat menţinerea comunităţii creştine primare în afara influenţelor politice, într-un mediu considerat ostil, în primele trei secole. Această rezistenţă pasivă ar fi luat sfârşit o dată cu apariţia lui Constantin, sprijinit de complicele său, Eusebiu, un ticălos inegalabil care, sub influenţa lecturilor din Filon Alexandrinul, ar fi introdus paradigmele politice elenistice în gândirea speculativă creştină[88]. Aceasta, credea Dvornik, ar fi

[87] F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, 2 volume. (Volumul al doilea este relevant pentru studiul nostru.) [*Dumbarton Oaks Studies IX*] Harvard, 1966. De aici încolo, volumul al doilea va fi citat ca Dvornik.

[88] "Învăţătura întemeietorului despre Împărăţia supremă a lui Dumnezeu, despre paternitatea Sa, despre desăvârşirea dreptăţii în fiecare suflet, despre Ziua Judecăţii lui Iahve i-a ajutat pe creştini să guverneze fără fanatism şi violenţă şi să îşi *stăpânească sufletele în pace*. În aceasta consta superioritatea Împărăţiei lui Dumnezeu faţă de replica sa pământească: a fost creată nu pentru a domina, ci pentru a transforma." Dvornik, p. 610.

constituit ulterior atitudinea patristică standard (cu unele excepţii locale, cum ar fi episcopii care au intrat în conflict cu împăratul) care, la rândul ei, ar fi favorizat coruperea preceptelor evanghelice până la cele mai sinistre nivele, de vreme ce împăraţilor creştini li s-ar fi oferit argumente preluate din Evanghelii pentru a-şi exercita în mod coercitiv puterea, asupra altora, tocmai în numele religiei[89]... Este aceasta, într-adevăr o macro-ipoteză ce pare a fi solid argumentată. Dar corespunde ea realităţii? La o privire mai atentă, vom observa că, în fapt, ea ridică o serie de chestiuni vitale, atât în enunţurile generale, cât şi în aspectele ei particulare.

Viziunea aceasta idilică asupra societăţii creştine primare este, ce-i drept, îndrăzneaţă şi ne poate duce departe, dar, în egală măsură, poate să nu ne ducă nicăieri. În bună măsură, o datorăm ipotezei majore susţinute de către Harnack, care a valorificat-o atunci când şi-a construit măreaţa istorie a dogmei şi, nu mai puţin, în studiile sale recente din domeniul hristologiei Noului Testament, acolo unde asprul şi venerabilul istoric avea să-şi manifeste ataşamentul profund faţă de tradiţia atât de blândului pietism german. În cazul lui Dvornik, macro-ipoteza pacifismului apolitic primar, care alunecă treptat în elenism, până când atinge starea nefericită de intoleranţă religioasă specifică epocii medievale, trădează anacronismul istoric al metodei folosite. Deşi oferă o multitudine de date comparative, îndelung analizate în cadrul studiilor bizantine, este bine de ştiut că lumea medievală apuseană nu poate constitui un bun punct de pornire pentru o analiză adecvată a gândirii bizantine timpurii şi de mijloc. Este nevoie să repetăm, iară şi iară, că gândirea religioasă bizantină nu este nici o copie nătângă a antichităţii târzii, nici o prevestire vagă a problematicii apărute în epoca medievală sau o dată cu Reforma. Neglijarea devenită deja tradiţională a Bizanţului, cel puţin în ceea ce priveşte domeniul teologic, ne-o semnalează până şi o lectură superficială a programei din universităţi şi seminarii.

A descrie originile teologiei politice creştine primare prin accentuarea contrastului dintre, pe de o parte, pasivitatea pacifistă a Noului Testament şi, pe de altă parte, spiritul patristic autoritar, marcat de elenism, este, de bună seamă, un demers părtinitor şi nedrept, cu toate că s-a bucurat de o mare vogă. Aceasta nu în ultimul rând pentru că reprezintă una dintre pietrele de temelie ale ideologiei teologice datorate primilor teologi protestanţi ai modernităţii şi acelor istorici ai Bisericii, care au definit direcţiile principale a ceea ce ulterior s-a numit "protestantism reformat". Macro-ipoteza unei întoarceri la puritatea vremurilor noutestamentare, după decadenţa pricinuită de aroganţa episcopală şi princiară sau, şi mai grav, de aroganţa episcopului în calitatea sa asumată de împărat suprem, servea drept temelie pentru gândiriea specifică mentorilor Reformei. Poziţia adversă, deşi structural bazată, mai mult sau mai puţin, pe aceeaşi macro-teorie, a fost multă vreme susţinută de teologii şi istoricii bisericii din Apus. Aceasta afirma neîntrerupta continuitate dintre afirmaţiile lui Iisus despre puterea politică şi arogarea puterilor politice de către papii medievali. Un exemplu evident este doctrina celor două săbii, enunţată de Iisus în Grădina Ghetsimani. Ea a pricinuit o îndelungă dezbatere ideologică, însă formularea ei dă semne de oboseală – o dovadă în plus că, aici, a venit vremea să se renunţe la câteva dintre capitolele care, în trecut, ne-au făcut să abordăm acestă chestiune dintr-o perspectivă atât de îngustă, aşa cum se întâmplă în unele studii moderne, care confundă respectul faţă de teologie cu respectul faţă de istorie.

---

[89] "Îndurarea lui Iovian nu a avut pereche la nici unul din urmaşii săi; versiunea creştină a îndatoriilor imperiale a prevalat, iar compromisul lui Constantin [...] a fost înlăturat. Constanţiu a pregătit terenul pentru noua politică imperială şi astfel dăm de rădăcinile istorice ale acelei intoleranţe religioase care a generat un dezastru în chestiunea drepturilor omului pe tot parcursul Evului Mediu, atât în Răsărit, cât şi în Apus." Dvornik, p. 766.

Dvornik afirmă că principiul elenistic este compus din colaje adoptate de unii creştini sub forma unei teze pre-existente: mai întâi, că dezvoltarea Romei a coincis cu răspândirea Evangheliei, ca parte a planului providenţial al lui Dumnezeu pentru omenire[90]; în al doilea rând, că împăratul ce domnea pe pământ, deţinător al puterii supreme, era o copie pământeană a domniei sacre a lui Dumnezeu din ceruri; în al treilea rând, că domnitorul de pe pământ era slăvit ca prezenţă pământeană a providenţei; în al patrulea rând, că monarhia era necesară pe pământ, pentru restabilirea păcii în societăţile dezbinate; în al cincilea rând, că, icoană sfântă fiind, Regele era deasupra a toată legea şi totodată început al ei (*Nomos empsychos*).

Noţiunea de monarh, ca oglindă a puterii unice a lui Dumnezeu, este teoretizată mai întâi de către Aristotel, în *Politica* (3:18). Apoi, ea va constitui o atracţie pentru Roma imperială, pe măsură ce Imperiul se extindea înspre Răsărit, atunci când gânditorii romani au venit în contact cu gama de idei orientale despre Împărăţia divină, în special aşa cum se manifestau ele în statul rival, Persia. Ideea este descrisă de Aristotel într-unul din momentele sale mai puţin inspirate, sub forma exemplului cu "Regele Albină", iar imaginea se regăseşte cu uşurinţă la autorii pe care acesta i-a influenţat. Origen a fost unul dintre susţinătorii cei mai fervenţi ai ideii că Imperiul Roman este un dar providenţial oferit Bisericii de către Dumnezeu[91]. Eusebiu îşi urmează mentorul cu un entuziasm şi mai mare, atunci când consideră că această promisiune este, în sfârşit, onorată de către Constantin. Însă nici Origen, nici Eusebiu nu sunt importatorii unui astfel de elenism în Biserică, de vreme ce noţiunea este, evident, un pilon de rezistenţă al şcolii pauline şi poate fi regăsită în multe locuri în epistolele lui Pavel, fiind confirmată cu entuziasm de către discipolul său, Luca, în Faptele Apostolilor şi în Evanghelia sa. Este deci tendenţios să considerăm această concepţie ca fiind un rezultat al elenizării tradiţiei adevărate, datorat lui Eusebiu, acolo unde teologii greci doar o aplică în exegeza textelor fundamentale.

În mod similar, ideea unui rege a cărui domnie este validată transcendent, împreună cu imaginea monarhiei cereşti, ca adevărat model al evenimentelor politice de pe pământ, nu se regăseşte numai la Aristotel, ci reprezintă un concept profund şi dinamic ce traversează întregul univers biblic. Ceea ce diferă, totuşi, este perspectiva exclusiv orientală, potrivit căreia regele este oglindirea fidelă a lui Dumnezeu pe pământ. Cu alte cuvinte, ceea ce constituie esenţa adevăratei teologii politice elenistice şi o deosebeşte net de tradiţia biblică este credinţa că regelui i se cuvine slavă, că el este "mai presus de supuşii săi" şi, ca persoană cvasi-divină, stă deasupra prevederilor pe care muritorii de rând trebuie să le respecte; mai mult, el este chemat să vegheze ca aceasta să se întâmple fără greş. Dacă aici se află cu adevărat esenţa gândirii politice elenistice, atunci o cu totul altă concepţie aflăm la teoreticienii creştini bizantini, între care Eusebiu şi Iustinian (cu siguranţă doi dintre cei care forţau limitele cel mai mult), deoarece aceştia sunt la mare distanţă de cele două idei menţionate, care se opun teoriei biblice: (a) aceea că un rege creştin poate fi absolvit de cerinţa de a respecta legea supremă a lui Dumnezeu, Hristosul său, şi canoanele bisericeşti şi (b) aceea că politica şi aspiraţiile împărăţiei pământeşti sunt slăvite într-

[90] Ideea este mărturisită cu claritate în *Viaţa lui Constantin*, unde lui Augustus i se atribuie întemeierea imperiului, iar lui Constantin viziunea că trebuie să devină o monarhie. *Vita Constantini* 2:19; 4;19 GCS vol. 7, pp. 48 şi urm., 128 şi urm. Ea este repetată în *Laudele lui Constantin* cu ocazia celei de-a 30-a aniversări a investirii sale, ocazie cu care Eusebiu afirmă că înfrângerea celor patru cezari şi centralizarea întregii puteri în mâinile sale reprezenta exercitarea, de către Constantin, a singurei puteri suverane a lui Dumnezeu. *De laudibus Constantini* 3, GCS, vol. 7, p. 201.

[91] Ioan Gură de Aur îl urmează pe Origen, atunci când vede în Pax Augusta ceea ce se prorocea în viziunea lui Isaia a păcii veacului mesianic. *In Isaiam* 2, P.G. 56:33. Până în secolul al IV-lea, această concepţie avea să cunoască o largă răspândire.

atât, de parcă ar fi oglinda voinţei divine din ceruri. Aceste două principii – şi numai ele – marchează cu adevărat diferenţa fundamentală dintre teologia elenistică a Împărăţiei şi doctrina pe care o aflăm în Scripturi. Nici unul dintre teoreticienii bizantini nu împărtăşeşte aceste idei. Dvornik nu a reuşit niciodată să înţeleagă diferenţa dintre felul cum gândirea bizantină şi cea elenistică timpurie foloseau conceptele de *mimesis* divin şi de *theopoiesis*. El presupunea că noţiunea de *mimesis* divin (regele ca oglindă a lui Dumnezeu), împărtăşită de câţiva teoreticieni bizantini, înseamnă nici mai mult, nici mai puţin, decât că regele este un fel de zeu pământean, uitând că Origen aşezase deja temelii precise pentru o teologie a imaginii, în cadrul teologiei bizantine, temelii străine cu totul de asemenea implicaţii şi care fuseseră deja difuzate în gândirea creştină. Apoi, a presupune că noţiunea de *theopoiesis* (îndumnezeire) însemna acelaşi lucru în Biserica bizantină (care înlăturase ideea ca mijloc central pentru doctrina mântuirii întrupate), ca şi în lumea necreştină, denotă o evidentă răstălmăcire a textului.

Mai mult decât atât, Dvornik pare să ignore bazele biblice ale doctrinei pe care este gata să o pună pe seama importurilor elenistice, care ar fi corupt puritatea primară a credinţei. Macro-ipoteza harnakiană aplicată şi aici este atât de influentă, încât ea îl seduce pe cărturar, indiferent de ceea ce textul biblic spune de fapt. Nu puţine sunt exemplele grăitoare pentru lipsa de sensibilitate a lui Dvornik faţă de simbolismul biblic, însă cel mai ilustrativ pare a fi cel dat de modul cum opune el teoriei monarhice a lui Eusebiu, doctrina Apocalipsei. În viziunea lui Dvornik, tema Apocalipsei o constituie anti-domnia, în vreme ce Eusebiu ar întruchipa revenirea la starea iniţială, care s-ar fi petrecut atunci când instituţia imperială mundană a trebuit atrasă în Biserică, şi nu demonizată. Această antiteză nu poate fi susţinută. Apocalipsa îl demonizaeează fără echivoc pe tot regele lumesc, care se opune voinţei lui Dumnezeu şi refuză să se asocieze politicii Împăratului faţă de lume - Împărăţia lui Dumnezeu. Este cât se poate de clară, cu toate acestea, ideea care traversează întreaga carte şi scoate în evidenţă toate noţiunile ei despre Împărăţie: domnitorul pământesc este fie lucrător al Domnului, fie slujitor al Satanei. Tipic pentru vechea viziune biblică asupra Împărăţiei şi de o covârşitoare influenţă pentru gândirea creştină este înţelegerea biblică a dublei valenţe a regelui: aceea de a fi slujitor sau al Dumnezeului din ceruri, sau al Satanei. Acest din urmă concept, la care fac apel Eusebiu şi Părinţii creştini, nu face altceva decât tocmai să reformeze vechiul absolutism elenist, pe care Dvornik insistă să-l pună neschimbat în cârca scriitorilor patristici.

De asemenea, convingerea recurentă la Dvornik, potrivit căreia entuziasmul exagerat al lui Eusebiu faţă de Constantin avea să afecteze profund gândirea teoreticienilor bizantini ce i-au urmat,[92] nu este niciodată demonstrată, ci este lăsată la stadiul de afirmaţie ipotetică. După cum se ştie, reputaţia lui Eusebiu avea să fie însă permanent compromisă de poziţia sa ostilă faţă de Athanasie, în timpul crizei ariene. El nu şi-a arogat niciodată statutul de autoritate patristică, deşi a fost considerat un erudit, iar scrierile sale au devenit referenţiale. Mai mult chiar, a judeca teologia politică a bizantinilor doar pe baza documentelor pompoase transmise de-a lungul vremii, presupune a neglija faptul că, aşa cum se întâmplă cu politica şi în zilele noastre, ce spune presa este una, iar atitudinile oamenilor politici cu totul altceva. Teoriile politice ale unuia ca Eusebiu sau Iustinian nu descriu societatea bizantină în ansamblul ei. Dvornik dă o importanţă exagerată unor idei colectate din lucrările autorităţilor la care se referă.

---

[92] Dvornik, p. 685.

În plus faţă de aceasta, elementele macro-ipotezei sale i s-au întipărit atât de profund în conştiinţă, încât pe alocuri caută să determine autorităţile citate să îi suţină teoria, indiferent de contextul apariţiei acestora. Astfel ajunge să ne ofere câteva exemple de interpretare patristică eronată. Iată, de pildă, cazul în care Dvornik citează pasaje laudative la adresa lui Constanţiu din cartea lui Grigorie de Nazianz, *Adversus Julianum*, ca mărturii ale elenismului său politic. Dar predicile adresate lui Theodosie, de către Grigorie, arată că el îl considera pe împărat ca pe un om supus legii, nicidecum ca întruchipând Legea, el însuşi. Şi, în ciuda tuturor linguşirilor datorate lui Eusebiu pentru monarhia lui Constantin, el nu atribuie niciodată împăratului statutul de *Nomos Empsychos* care, potrivit tradiţiei lui Origen, fusese deja rezervat exclusiv lui Hristos Însuşi, rămânând cu stricteţe – cu excepţia lui Clement din Alexandria şi a câtorva pretenţii trecătoare formulate în *Novellae* de Iustinian – un atribut al lui Hristos. Când, în cuvântarea sa de rămas bun, după demisia din 381, Grigorie de Nazianz, exprimându-se într-un limbaj specific curţii, îl povăţuieşte pe Theodosie să năzuiască spre "a fi ca un dumnezeu" faţă de poporul său, nu avem de a face cu nici un fel de idee elenistică starnie de import, ci mai degrabă cu o aluzie biblică la Evanghelia după Ioan, aluzie pe care Dvornik nu a sesizat-o. În cazul că şi împăratului său i-ar fi scăpat aluzia cu pricina, Grigorie a avut grijă să adauge atât de apreciatul "text politic" bizantin din Pilde 21:1: "Împăraţi, respectaţi-vă rangul, căci cuvintele mele proclamă legi chiar şi pentru legiuitori. Cunoaşteţi deci cât de mult a fost încredinţat conştiinţei voastre şi ce lucru tainic este puterea voastră împărătească. Întreaga lume o aveţi în palmele voastre, oricât de mică v-ar fi coroana, oricât de fragil trupul. Tot ceea ce este mai presus de voi aparţine Domnului; ceea ce este mai prejos de voi, va aparţine. Dacă pot spune astfel, fiţi ca dumnezei faţă de supuţii voştri (Psalmul 81:1-6). Inima regelui este în mâna Domnului (Pilde 21:1). Acolo ar trebui să sălăş;uiască puterea voastră, nu în aur sau în oştiri."[93]

În esenţă, Grigorie intenţionează ca, prin cuvântul său, să-i amintească monarhului că atât *mimesisul* - imitarea lui Dumnezeu de către împărat-, cât şi validarea divină sunt pe deplin condiţionate. Monarhul este, şi el, supus judecăţii. Cele două fragmente biblice alese de Grigorie fără echivoc acest lucru. Imaginea lui Dumnezeu, care ţine în palmele Sale inima regelui, este duală, semnificând deopotrivă sprijinul divin, dar şi puterea de a-i retrage acestuia sprijinul, în orice moment. Aici trebuie căutată esenţa contrastului - subliniată de Grigorie – dintre gloria imperială şi fragilitatea umană: o reîmprospătare a memoriei foarte potrivită în cazul unui cuceritor asemenea lui Theodosie care, nu mai departe de un an în urmă, zăcea în Salonic, pe patul de moarte. Aluzia la psalmul despre care Grigorie crede că afirmă teoria *mimesisiului* elenist se cuvine citată pentru a evidenţia deplina complexitate a viziunii gregoriene: "Eu am zis: Dumnezei sunteţi şi toţi fii ai Celui Preaînalt. Dar voi ca nişte oameni muriţi şi ca unul din căpetenii cădeţi."[94] Textul reprezintă unul dintre cele mai clare indicii referitoare la teoria biblică a împărăţiei. Puterea regelui este sprijinită de Dumnezeu, numai în măsura în care monarhul o foloseşte cu dreptate, după cum spune şi psalmul: "Judecaţi drept pe orfan şi pe sărac şi faceţi dreptate celui smerit, celui sărman."[95] Grigorie, autorul unei opere ce urma să fie cel mai frecvent copiată, în tradiţia manuscriselor bizantine, fiind depăşit numai de Biblie, formulează, aici, concepţia care avea să devină clasică, în Bizanţ, cu referire la domnie şi la împărăţie. El însuşi nu este străin de ambivalenţe, aşa după cum ne-am putea aştepta de la un maestru în ale retoricii: nu s-a dat înapoi (cum vedem în poemul său

[93] *Orat.* 36:11 P. G. 36.277.
[94] Psalmul 81:6-7.
[95] Psalmul 81:3-4.

autobiografic, *De Vita Sua*) de la a se compara cu Eusebiu, când, ca la un semn venit din ceruri, el şi Theodosie (noul Constantin) au preluat controlul asupra bisericii Sfinţilor Apostoli, după decenii de dominaţie ariană. Ceea ce nu îndreptăţeşte în nici un fel concluzia eronată a lui Dvornik: "Grigorie a fost, aşadar, un monarhist convins în sensul dat de Eusebiu."[96]

Dvornik este într-atât de preocupat să-i înregimenteze pe toţi Părinţii capadocieni în teza sa, potrivit căreia ideea elenistică de putere absolută a devenit o normă pentru primii teologi bizantini, încât el interpretează complet greşit poziţia lui Grigorie de Nyssa. Dvornik crede că în textul lui de Nyssa se pot recunoaşte citate voalate din Filon Alexandrinul sau chiar din Dio Hrisostom, însă paralele astfel conturate par mai degrabă forţate[97]. Toate eforturile sale nu reuşesc să-l conducă pe cercetătorul nostru la sursa evidentă a peroraţiei despre puterea regală, care se regăseşte, de fapt, în panegiricul rostit la înmormântarea împărătesei Pulcheria; tot aici se află şi textul scripturistic care îi stă la bază. Pentru Dvornik, discursul funebru al lui de Nyssa nu face decât să evidenţieze şi mai mult natura absolută a autorităţii imperiale. Iată pasajul adus în discuţie: "Am văzut acest trunchi minunat, acest cedru bogat, mă refer la puterea imperială, ale cărei virtuţi s-au raspândit asemenea ramurilor pe deasupra lumii întregi şi au umbrit totul – l-am văzut dominând peste toate şi supunând toate, iar apoi supunându-se el însuşi legilor naturii, încovoindu-se când i se usucă floarea." Textul scripturistic de referinţă al lui de Nyssa este, aici, Psalm 36:35. La fel ca şi în cazul mentorului său, Grigorie de Nazianz, retorica este impresionantă şi categorică, dar alcătuită în aşa fel încât să dezvăluie cu fineţe un mesaj diferit, pe care monahii şi toţi cei cu o cultură biblică îl desluşesc cu uşurinţă: Psalmul menţionat descrie imaginea unui măreţ trunchi de copac, după cum urmează: "Văzut-am pe cel necredincios fălindu-se şi înălţându-se în cedrii Libanului. Şi am trecut şi iată nu era şi l-am căutat pe el şi nu s-a aflat la locul lui. Păzeşte nerăutatea şi caută dreptatea, că urmaşi are omul făcător de pace. Iar cei fără de lege vor pieri deodată şi urmaşii necredincioşilor vor fi stârpiţi."

Prin adăugarea detaliilor cu ramurile răspândite peste toată lumea, de Nyssa combină priceput imaginea Psalmului, cu parabola evanghelică despre Împărăţia lui Dumnezeu care cuprinde lumea întreagă şi în ramurile căreia îşi află sălaş o multitudine de păsări. Aceasta este Împărăţia de pe urmă, cea care va rămâne în vecii vecilor şi căreia nu putem să i ne împotrivim nicidecum. În contextul predicii de înmormântare, rostul "consolării" era acela de a oferi jelitorilor tradiţionala aducere-aminte că moartea situează orice aspiraţie omenească într-o perspectivă severă. Însă, filosoful creştin, valorificând cu dibăcie un cod biblic, dă seama, aici, de o gândire politică situată tocmai la antipodul celei superficiale, datorate lui Dvornik. Împăratul, în ciuda tuturor aspiraţiilor sale de absolutism imperial, rămâne un muritor de rând, supus voinţei şi judecăţii divine. Devierea de la căile drepte slăbeşte puterea imperială şi duce la degradarea acesteia. Aceasta este adevărata teorie bizantină a Împărăţiei, moştenire exegetică directă a teologiei veterotestamentare a Legământului.

Atunci când interpretează comentariile lui de Nyssa la Rugăciunea Tatăl Nostru (mai precis, la cuvintele "Vie Împărăţia Ta"), Dvornik ajunge la concluzia absolut bizară, potrivit căreia Grigorie ar intenţiona să contrapună politica împărăţiilor din cer şi de pe pământ (ceea ce ar merita acuzarea de rătăcire elenistică în raport cu teologia biblică), arătând că avem de a face, în aceasta, cu o influenţă din Filon Alexandrinul. Iată comentariul lui Dvornik: "Starea de sclavie a omului faţă de

---

[96] Dvornik, p. 689.
[97] Dvornik, p.691.

propriile sale patimi este, pentru˙el [de Nyssa], asemenea cu tirania unui uzurpator al puterii împărăteşti[98], care ţine Împărăţia lui Dumnezeu în afara sufletului. Ideile despre monarhie provin de la Filon, pe care îl urmează îndeaproape în interesul său pentru Moise."[99] Această constatare conduce la teza eronată că, datorită considerabilei influenţe a lui Filon, din tratatul *Viaţa lui Moise,* acesta ar sta la temelia gândirii lui Grigorie, aşa cum apare ea formulată în *De Oratione dominica*. În realitate, ideea sclaviei patimilor, cu efecte nefaste asupra Împărăţie, provine din exegeza Evangheliilor, unde stăpânirea demonică este considerată ca o încercare a prinţului acestei lumi (Satan) de a se opune venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Ar fi aici de ştiut că, deloc întâmplător, exorcismele săvârşite de Iisus ocupă un loc însemnat în Evanghelii. Exorcismele nu sunt simple lucrări de Mag; ele sunt desemnate în mod constant, în toate relatările evanghelice, ca semne (*semeia*) ale irezistibilei forţe a Împărăţiei, atunci când se va termina definitiv cu domnia prinţului acestei lumi. Astfel, exorcismul reprezintă aspectul de căpătâi al propovăduirii Împărăţiei de către Iisus, pildele fiind pe locul al doilea. Dacă lui Dvornik i-a scăpat cu totul această doctrină biblică, nu putem spune acelaşi lucru şi despre Grigorie de Nyssa. Nesesizând aluzia, Dvornik a trecut cu vederea proclamaţia Noului Testament potrivit căreia nimeni nu poate sta în calea Împărăţiei, cu toate încercările prinţului acestei lumi de a i se împotrivi. Este ca o sământă crescută în secret, o recoltă ce inevitabil depăşeşte canitatea de seminţe semănate. Pe scurt, ceea ce face de Nyssa aici este o exegeză a naturii Împărăţiei, în cheie noutestamentară. Nici vorbă de ceea ce pretinde Dvornik - o paralelă explicită, elenistică a politicii celor două împărăţii: ceea ce divinul împărat face pe pământ ar fi, *de facto,* pe placul lui Dumnezeu.

Aceeaşi exegeză neglijentă o regăsim şi atunci când Dvornik interpretează ideile lui Vasile, fratele lui Grigorie. La un moment dat, el citează un pasaj care, în opinia mea, evidenţiază clar conceptele biblice despre natura limitată a împărăţiei pământeşti. Ei bine, după înţelegerea lui Dvornik, Vasile ar afirma principiul elenist al domniei absolute a împăratului pe pământ, pe deplin validat de Dumnezeu. Încă o dovadă că Dvornik îşi construieşte poziţia pe argumente insuficient întemeiate. Fără să evidenţieze vreo dovadă în sprijinul ideilor sale, el afirmă că aici Vasile "poate că a citit" *A treia predică despre împărăţie* a lui Dio Hrisostomos. Nu mult mai încolo, acest "poate că" devine "probabil că", iar apoi conchide că textul lui Vasile "probabil " a avut aceeaşi semnificaţie ca şi cel al lui Dio Hrisostomos. Sursa nu este însă Dio Hrisostomos, ci una mult mai familiară: exegeza a doi Psalmi care aveau să devină reprezentativi pentru modul de tratare bizantină a monarhiei condiţionate: "Inima regelui este în mâna Domnului" (Pilde 21:1) şi: "Din locaşul Său, cel gata, privit-a spre toţi cei ce locuiesc pământul. Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor, Cel ce pricepe toate lucrurile lor. Nu se mântuieşte împăratul cu oştire multă" (Psalmul 32:14-16). Doctrina lui Vasile este într-o evidentă şi deplină armonie cu aceea a celor doi Grigorie, fiind cât se poate de străină de afirmarea teologiei elenistice monarhice, care a trasat o paralelă între politica împărăţiei de pe pământ şi politica lumii cereşti, al cărei *mimesis* autoritar trebuia să fie cea pământească.

Ioan Gură de Aur, în timpul cât a fost arhiepiscop de Constantinopol, a avut multe de obiectat cu referire la conducerea aspră, autoritară, a împăraţilor Arcadie şi Eudoxia. În criticile sale, ierarhul a formulat aceeaşi doctrină a puterii imperiale condiţionate. Cu o altă ocazie, când locuitorii Antiohiei au profanat statuia lui Theodosie, Gură de Aur le-a atras atenţia că săvârşesc o greşeală capitală vandalizând

---

[98] *De Oratione dominica* 3. P. G. 44. 1156 şi urm.
[99] Dvornik, p. 690.

un simbol al maiestăţii pământeşti supreme: "Cel fără de egal pe pământ a fost pângărit; căci el este împăratul, căpetenia şi monarhul tuturor de pe pământ. De aceea, să ne îndreptăm către Împăratul Suprem şi să Îl rugăm stăruitor să ne ajute. Dacă nu cerem ajutor de sus, nu vom putea afla iertare pentru fărădelegea noastră."[100] Dvornik se foloseşte de aceste cuvinte pentru a afirma că Gură de Aur "a proclamat deschis" "statutul slăvit al împăratului". De bună seamă, avem de-a face cu un truism, însă unul care ascunde o concluzie fermă: intenţia lui Gură de Aur este de a sublinia, aici, diferenţa fundamentală dintre absolutismul elenistic şi concepţiile creştine asupra împăratului, aflat sub privirile atente ale Domnului. Puterea pământească absolută, care-şi nimiceşte adversarii (aşa bunăoară după cum Theodosie s-a răzbunat la Salonic), cade până la urmă sub judecata singurului Domnitor Suprem şi Absolut, Dumnezeu, apărător al poporul Său de mânia unui rege, pentru că legea iertării şi milostivirii Sale transcende toate celelalte legi şi drepturi ale stăpânirii, fapt pe care trebuie să-l recunoască toţi monarhii creştini. Situaţia se referea în special la Theodosie, care a fost cel dintâi împărat botezat ca monarh aflat la putere. Gură de Aur o repetă neobosit: împăratul stă înaintea lui Dumnezeu la fel ca oricare alt om[101] şi, întocmai cu tot creştinul, el este judecat după felul cum şi-a îndeplinit datoria datotoria de slujitor al Celui Prea Înalt[102].

Gură de Aur, cel mai de seamă exeget al lui Pavel, îi cunoaşte bine scrierile şi le are mereu ca fundament, în afirmaţiile sale. Şi prin intermediul acestui Părinte, cuvintele lui Pavel aveau să stea la temelia atitudinilor bizantine faţă de puterea imperială: "Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu ...Căci dregătorii nu sunt frică pentru fapta bună, ci pentru cea rea. Voieşti, deci, să nu-ţi fie frică de stăpânire? Fă binele şi vei avea laudă de la ea. Căci ea este slujitoare a lui Dumnezeu spre binele tău ... slujitoare a lui Dumnezeu şi răzbunătoare a mâniei Lui ... Daţi deci tuturor cele ce sunteţi datori: celui cu darea, darea; celui cu vama, vamă; celui cu teama, teamă; celui cu cinstea, cinste."[103]

Detaliile controversate ale exegezei patristice sunt relativ uşor de pus în evidenţă. Însă faptul cu totul semnificativ pe care aş dori îndeosebi să-l semnalez nu priveşte atât abordarea inexactă a pasajelor luate din context, ci mai degrabă accentul pe care macro-ipoteza lui îl pune pe sursele documentare, fără a mai verifica dacă acele surse sprijină sau nu teoria iniţială. Aşa se face că texte patristice diverse ajung să fie decontextualizate forţat, doar pentru a justifica unele semnificaţii străine de sensul lor iniţial.

4. Atitudini bizantine timpurii faţă de relaţia dintre împărat şi Biserică

În opinia mea, dacă macro-ipoteza lui Dvornik este înlăturată, atunci ceea ce iese la iveală este o imagine mult mai simplă şi poate chiar mai difuză. Tradiţia bizantină nu a adoptat niciodată o singură atitudine teoretică, unitară, faţă de monarhie, dezvoltând în schimb o serie de răspunsuri la stimulii comuni şi la documentele autorizate. Aceste răspunsuri variau în funcţie de modul cum împăraţii înţelegeau să dialogheze cu monahii, cu populaţia de la oraşe sau cu ierarhii în chestiuni de controversă religioasă. Aşadar, teologia "bizantină" descriptivă a împărăţiei se conturează nu atât ca o teorie coerentă, cât sub forma unui corpus de

[100] *Ad populum Antiocheum Hom.* 2. PG. 49. 36.
[101] *Ad populum Antiocheum Hom.* 2. PG. 49. 62.
[102] *Ad populum Antiocheum Hom.* 2. PG. 49. 56.
[103] Romani 13:1-7. *Hom. ad populum Antiocheum Hom.* 21. P. G. 49. 216 şi urm.

intervenţii retorice aplicate. O parte din acestea continuă teoria timpurie asupra împărăţiei, cum ar fi ideea că monarhia a făcut din rânduiala pământească un *mimesis* al guvernării monoteiste. Mulţi autori creştini au găsit aici o analogie utilă, într-un mediu politeist, deşi niciodată nu au absorbit într-atât ideile elenistice clasice, cât să afirme că regele este o oglindă pământească a voinţei divine pentru supuşii săi, astfel ca politica puterii împărăteşti să se desfăşoare paralel cu cea din ceruri. Nici noţiunea biblică de rege apostat, nici învăţăturile sceptice ale lui Iisus în ceea ce priveşte puterile acestei lumi nu au permis o astfel de paralelă. Documentele scripturistice au îngăduit, totuşi, trei mărturii expresive, o reprezentare tipic răsăriteană a teoriei străvechi asupra împărăţiei. Aceste trei mărturii sunt: acreditarea regelui creştin cu statut de preot, caracterul apostolic al rangului său (deşi chestiunea rămâne controversată) şi, în sfârşit, năzuinţa de a realiza o simfonie[104] între domnitorul pământesc şi Împărăţia lui Dumnezeu (care era, de asemenea, năzuinţa centrală exprimată Rugăciunea Domească[105]) şi totodată o simfonie între Biserică şi Stat, într-un imperiu creştin. Să studiem pe rând aceste aspecte:

4. a. Împăratul şi preotul

Bizantinii au cultivat o tradiţie imperială ce definea rolul împăratului în termeni sacerdotali. Originea acestei tradiţii se află în Psalmul 109, care descrie lucrarea lui Mesia ca fiind una preoţească, păstrând însă neştiribită conştiinţa faptului că aceasta nu implică în vreun fel ca regele Israelului să fie un preot în sensul obişnuit al cuvântului, precum Aaron sau fiii lui Levi. Psalmul pune pe seama lui Melchisedec tradiţia acestei preoţii misterioase: "Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut ... Juratu-Sa Domnul ...Tu eşti preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec." Cum exegeţii evrei desemnaseră textul în discuţie ca fiind unul de tip hristologic, domnia sacerdotală menţionată a fost atribuită în principal lui Hristos; dar împăratul avea, şi el, partea lui de har. Un indiciu putem afla şi în cultul răsăritean, unde împăratul era investit cu îndatoriri ceremoniale. Preoţia lui era, aşadar, definită *kat'Oikonomian*: "prin iconomie" – trăsătură importantă a dreptului canonic răsăritean, în virtutea căreia, dacă o decizie nu afectează esenţa credinţei, ea se poate adopta în funcţie de anumite necesităţi locale. Cu referire la statutul de împărat, se pare că o anume pretenţie fusese deja formulată de către Constantin, fiind confirmată şi de episcopii de la curtea sa: continuarea, în contextul lumii creştine, a rolului domnesc tradiţional de Pontif. Însă modul cum a fost actualizată această poziţie în sânul tradiţiei bizantine ulterioare clarifică şi precizează limitele impuse prerogativelor preoţeşti ale împăratului, negându-le în substanţă şi afirmându-le în virtutea iconomiei. Bunăoară, împăratul creştin avea dreptul de a se împărtăşi în spatele altarului, acolo unde numai preoţii se cumninecă. Totuşi, el prima Sfintele Taine la urmă, după ce toţi preoţii erau împărtăşiţi deja. În felul acesta, dat fiind faptul că i se îngăduia accesul în Sfânta Sfintelor şi primirea împărtăşaniei din mâna celei mai înalte feţe bisericeşti, episcopul, el se bucura de un statut privilegiat, în raport cu mirenii. Pe de altă parte, împăratul nu se putea cumineca singur, ci era obligat să primească Sfintele Taine din mâna episcopului. Episcopul, şi numai el, era autorizat să oficieze liturgic şi să împărtăşească. Împăratul, în virtutea celui mai de seamă privilegiu ritual – acela de a se apropia de altar (deşi fără dreptul de a lua parte la rugăciunile preoţeşti de acolo)

[104] Un *mimesis* în sens creştin, nu o oglindire de tip elenistic.
[105] *Vie Împărăţia Ta, facă-Se voia ta, precum în cer, aşa şi pe pământ.*

primise – în mod simbolic – această onoare datorită preoţiei sale *kat'Oikonomian*[106]. Dar nimeni şi niciodată nu a insinuat sau nu a considerat, în întreaga lume bizantină, că aceasta ar fi însemnat o preoţie *de facto.*[107] De altfel, împăraţii nu au aspirat nicicând la exerciţiul îndatoririlor preoţeşti. Ritualurile de tămâiere despre care amintea Constantin Porfirogenetul, ca parte a privilegiului imperial, ar trebui interpretate în contextul climatului post-iconoclast, când tămâierea icoanelor fusese larg răspândită în rândul monahilor şi al mirenilor. Dvornik a observat corect că nici una din aceste îndatoriri nu este rezervată exclusiv preotului, dar susţine că nu trebuie să vedem în ele o încercare deliberată de a garanta împăratului doar un rol preoţesc minor, cum ar fi acela de diacon sau *defensor deputatus* – care ulterior avea să se transforme în *hierokerux.* Felul cum se înţelegea sensul conferit de către bizantini preoţiei era, în acel moment, destul de confuz, dovadă că, foarte curând după aceea, el consideră diaconatul un rang clerical minor[108], când în realitate era unul din cele trei ranguri preoţeşti, în toată teologia creştină răsăriteană. Împăratul, cu toate acestea, deşi fusese uns cu mir sfânt (trebuie să amintim că miruirea preoţilor şi a diaconilor nu făcea parte din ritualurile răsăritene de hirotonire, aşa ca în Apus), împăratul, aşadar, nu avea nici una dintre atribuţiile diaconului. El doar se bucura de o serie de privilegii liturgice *kat'Oikonomian*. Nici Biserica, nici împăratul nu îşi amestecau rolurile, în veacul bizantin. De exemplu, episcopii, preoţii şi diaconii nu puteau, în virtutea legii canonice, să folosească arme sau să verse sânge. Canoanele răsăritene interzic preoţilor de orice rang să judece pricini seculare de-ale mirenilor. A face uz de prerogative sacerdotale implica, pentru împărat, a-şi împuţina atribuţiile statale atât de importante, la fel după cum, în cazul preotului, a se angaja în funcţii publice seculare atrăgea după sine retragerea dreptului de a mai sluji. Aceste canoane au fost înţelese întodeauna cu mare stricteţe, iar legea canonică răsăriteană le păstrează până în ziua de azi. De pildă, un preot care, fie şi întâmplător (printr-un fatal accident de maşină, bunăoară), varsă sânge, din punct de vedere canonic nu va mai putea săvârşi sfintele slujbe. Tot aşa, preotul este cu desăvârşire oprit de la a profesa avocatura.

În anumite ocazii, împăratul poate să predice în biserică, prerogativ rezervat exclusiv episcopului, în vremurile de început. O dată cu veacul al IV-lea, acest rol fusese preluat de către preoţi, în timp ce diaconii îşi exercitau slujirea binevestitoare prin citirea Evangheliei şi prin ecteniile pe care le intonau pentru tot poporul. Atunci când predica împăratul, se întâmpla foarte rar ca el să se pronunţe în materie de teologie. Doar câţiva împăraţi – şi mai ales Iustinian – erau pricepuţi într-ale teologiei şi chiar au scris despre acest subiect; însă marea majoritate ştiau ce anume să lase pe seama episcopului, aplicând în practică ceea ce îi sfătuiau mai marii lor ierarhi. Predica imperială în biserică se rezuma la pareneze adresate mirenilor. Şi această activitate sacerdotală a împăratului era *kat'Oikonomian*; orice mirean putea să predice în biserică, sub îndrumarea şi cu binecuvântarea episcopului, care îl ridica la rangul de *hierokerux*. Concluzia lui Dvornik – neîntemeiată, de altfel – este surprinzătoare şi

---

[106] În cartea bizantină de ceremonii a lui Constantin Porfirogenetul, privilegiile liturgice imperiale sunt enumerate astfel: tămâierea altarului, sărutarea altarului, a moaştelor şi a potirelor sacre, citirea Evangheliei, adresarea de binecuvântări în faţa credincioşilor la slujbele bisericeşti, primirea împărtăşaniei în altar şi predicarea. *Cf.* Dvornik, p. 645.

[107] Această natură "prudentă" a atribuirii onorurilor preoţeşti este adesea răstălmăcită de către cei cu o insufucientă înţelegere a procesului ritual ortodox sau a stilului retoric. Ea avea să fie adesea un prilej de neînţelegere în chestiunile ecumenice contemporane. Invitaţia clerului altor biserici de a asista la rugăciunile slujbelor ortodoxe din bisericile ortodoxe mai "deschise" către ecumenism din America, România sau Europa de Vest are conotaţii politice de o cu totul altă natură faţă de simbolismul liturgic al "altarului deschis" din bisericile mai liberale din occident.

[108] Dvornik, p. 646.

foarte neobişnuită: "(Împăraţii) erau mai mult decât *defensores* sau decât diaconii, chiar mai mult decât episcopii sau patriarhii: împăraţii se situau deasupra ierarhiei şi în afara cercului ecleziastic, prin calitatea lor de reprezentanţi ai lui Dumnezeu pe pământ, de îndrumători ai poporului lor spre Dumnezeu. Un astfel de rang îi făcea indiferenţi la prerogativele preoţilor sau episcopilor"[109]. Iată încă un exemplu de aserţiune conclusivă care, după o analiză mai apropiată a datelor, se vădeşte a fi pripită şi confuză. Împăraţii bizantini ştiau prea bine că prestigiul lor ţinea de o altă rânduială şi de un alt statut; totodată, ei erau pe deplin conştienţi de importanţa ce trebuie acordată preoţiei. A-i judeca după ocaziile – numeroase – în care se grăbeau să-şi exercite controlul asupra clerului şi aristocraţilor, considerându-i "indiferenţi la prerogativele preoţilor sau episcopilor", este un semn de interpretare profund eronată a documentelor istorice.

În afară de afirmarea ceremonială a privilegiilor liturgice ale împăratuli, tradiţia teologică bizantină prevede următorul lucru în legătură cu sacerdoţiul imperial: apărarea ortodoxiei de către împărat, aşa cum este ea interpretată de hotărârile sinodale ale episcopilor. Aşa avea să fie ea definită în declaraţiile Sinodului de la Calcedon[110]. Aceeaşi idee se regăseşte în corespondenţa dintre Papa Leon şi împăraţii Marcian şi Leon[111] şi, de asemenea, dintre Vigilius şi Iustinian[112]. Harul preoţesc devine totodată o însuşire de caracter. Astfel este înţeles sacerdoţiul împăratului de către istoricul Socrate, care, în chip ciudat, îl socoate pe Theodosie ca fiind cel mai bun om de pe pământ.[113] Împăratul are întotdeauna suflet de preot, caracter preoţesc. Dar împăratul nu este preot. Ideea era evidentă pentru bizantinii rafinaţi, nu însă şi pentru numeroşii comentatori care le-au urmat.

4. b. Împăratul şi apostolul

Dvornik vede un împărat creştin idealizat, care îşi joacă rolul cu stricteţe, protejând Biserica şi descurajând păgânismul, prin exercitarea unui control foarte

---

[109] Dvornik, p. 646.

[110] "Pentru Marcian, noul Constantin, noul Pavel, noul David: ani mulţi împăratului David […] Ani mulţi preotului-împărat. Ai înălţat biserici, învingător al atâtor bătălii, i-ai învins pe eretici. Fie ca imperiul tău să dăinuie în veci." - *Declaraţia de după sesiunea a şasea a Sinodului de la Calcedon*. (în Mansi 7.169-177 *passim*).

[111] Leon îi scrie lui Marcian, în 453, însărcinându-l cu apărarea ortodoxiei, asigurându-l de sprijinul dat romanilor la Calcedon: "Ai mână preoţească, după cum ai coroană împărătească." (Mansi. 6.219. Ep. 111.3: Schwartz. ACO. P. 64. Ep. 58). I-a scris episcopului Iulian că precauţia continuă a lui Marcian şi a Pulcheriei faţă de pericolul monofizit era un semn al "eminentei lor măreţii imperiale şi al sfinţeniei lor preoţeşti." (*Epistola către Episcopul Iulian*, în Mansi. 6. 235. ep. 117.2). *Cf.* Dvornik, p.773. Ulterior, Papa i-a scris împăratului Leon că politicile sale imperiale de a eradica erezia vor fi şi "asemuirea [sa] cu apostolii şi cu profeţii" şi că "Domnul ţi-a dat putere împărătească nu numai pentru a conduce peste lume, ci mai cu seamă pentru a proteja biserica." (Mansi, 6.325. ep.156.) *Cf.* Dvornik, p.773.

[112] Vigilius îi spune împăratului: "Nu mică este bucuria noastră să vedem că Dumnezeu, în mare mila Sa, a ales să îţi dăruiască nu doar un suflet imperial, ci şi unul preoţesc. Când arhiereii aduc jertfe după predania străveche, este pentru ca Domnul să binevoiască să unească credinţa universală în toată lumea. Aceasta a reuşit Maiestatea voastră cu prisosinţă, atunci când aţi impus în toate provinciile menţinerea neprofanată a credinţei care a fost definită la cele mai însemnate sinoade: Niceea, Constantinopol, Efes 1 şi Calcedon." Mansi, 9.35. Vigilius, *Ep*.4. *cf.* Dvornik, p.822.

[113] "Theodosie a fost ca adevăraţii preoţi ai lui Dumnezeu [...] de fapt el i-a întrecut pe aceştia în bunătate. Ceea ce a fost scris despre Moise (că a fost cel mai cel mai smerit om de pe pământ – Numeri 12:3) poate fi spus despre împăratul Theodosie, care este cel mai bun om din toată lumea. Datorită bunătăţii sale, Dumnezeu i-a adus pe toţi duşmanii săi în mâinile sale, fără nici o bătălie." (Socrate. HE 7.42. P. G. 67.832.)

strict asupra tuturor ideilor elenistice periculoase vehiculate de Eusebiu, după ce Constanţiu avea să devină atât de incomod pentru episcopii ortodocşi. Rolul apostolic al lui Constantin (şi numai al lui) odată afirmat, acesta putea fi limitat cu uşurinţă la întemeietorul său, de-acum defunct, şi chiar anulat, fără nici un risc. Trebuie să recunoaştem că Dvornik oferă prea puţine dovezi (şi nici una edificatoare) din care să rezulte că împăratul Constantin chiar şi-a revendicat în realitate harul "apostolic", în timpul guvernării sale ca domn creştin. Singurul argument este că fiul şi-a revendicat harul apostolic al tatălui, atunci când a construit Mausoleul Sfinţilor Apostoli[114]. Proiectul monumentului aparţinea, desigur, tatălui său, însă el a fost desăvârşit, după cum se vede, de către fiu. Celălalt argument este felul în care, în 359, Constanţiu l-a înlăturat din funcţie pe Macedoniu, episcopul Constantinopolui, după ce acesta scosese din biserica Sfinţilor Apostoli trupul neînsufleţit al împăratului Constantin, în urma cutremurului din 358 care, aşa cum se pretinde, ar fi avariat-o în întregime. Înlăturarea lui Macedoniu rămâne un mister. Să fi fost pentru că, aşa cum sugerează Dvornik, episcopul ar fi contestat simbolismul apostolic pe care dinastia şi-l pretindea? Ultimul argument este un text greşit preluat din Lucifer de Cagliari.

Constantin şi-a conceput propriul mormânt în cercul simbolic format de cei douăsprezece apostoli, aşa cum se prezintă detaliat în ultimele capitole din *Vita*. Dar, în opinia mea, interpretul acestui proiect operează el însuşi alterări majore, atunci când afirmă că, astfel organizat, mausoleul ar fi fost menit să sugereze asimilarea împăratului cu apostolii lui Hristos. Depunerea trupului neînsufleţit al monarhului în sarcofagul central nu presupune, desigur, statutul de *isapostolos*, sau de al treisprezecelea apostol, ci vorbeşte mai degrabă despre rosturile întrupării noi a forţei divine a Logosului, despre care se credea că a sălăşluit şi în Iisus, dar care nu poate fi limitată la persoana fizică a lui Iisus. Acest lucru este evident în toate afirmaţiile creştine ale lui Constantin: atunci când – adesea – se referă la principiul divinităţii, dumnezeiescul Logos – centrul religiei creştine – monarhul nu se referă niciodată la persoana lui Hristos, ca întemeietor al acestei religii aici, pe pământ. Posibil ca o asemenea concepţie să fi fost mult prea iudaică, în fondul ei teologic incarnaţionist, pentru ca să o valorifice ca atare. Proiectul său de a disloca, în virtutea prerogativelor imperiale, reprezentarea Întemeietorului din cercul celor doisprezece a fost cu succes (şi dibaci) abătută de clerul bisericesc, prin reconsiderarea acestei pretenţii a împăratului. Aşa s-a putut ajunge, de altfel, la convenţia potrivit căreia împăratul avea doar rang apostolic, fiind un fel de al treisprezecelea apostol. La urma urmei, titlul de al treisprezecelea apostol mai fusese deja atribuit şi altora (Pavel, Barnaba, Apolo), ca notă onorifică sau în virtutea iconomiei. Dacă aşa stau lucrurile, atunci întreaga teză a lui Dvornik despre aspiraţiile lui Constanţiu se dovedeşte eronată: pretenţiile la un rang apostolic nu erau semnul unei ambiţii dinastice încurajate de tată, ci ele aveau un substrat mult mai adânc.

În epoca lui Ioan Gură de Aur, chestiunea naturii apostolice a puterii imperiale fusese deja reglementată canonic, încă din timpul lui Constantin. Statutul său, de al treisprezecelea apostol, prefigurează rolurile împărţilor creştini ulteriori, care vor fi înhumaţi în "vestibulul" bisericii Sfinţilor Apostoli. Aceasta se vede bine din organizarea arhitecturală a bisericii, aşa cum apare ea pe vremea lui Grigorie de Nazianz, în veacul al IV-lea, când biserica şi mausoleul circular erau separate, mausoleul fiind o anexă a clădirii principale. Pentru Gură de Aur, ansamblul arhitectonic simbolizează modul cum "cei ce poartă diadema, în Constantinopol, consideră că este ceva măreţ să fii înmormântat în vestibul, nu în apropierea

---

[114] Dvornik, p.748 şi urm.

apostolilor. Este, aşadar, o chestiune de onoare pentru împăraţi, să fie portarii pescarilor de oameni. Este gloria lor în moarte, nu o pricină de ruşine, o glorie pe care le-o doresc şi copiilor lor."[115]

Istoricul Sozomen susţine şi el că împăraţii care, potrivit obiceiului, erau îngropaţi la Sfinţii Apostoli, se odihneau şi ei în proximitatea episcopilor înhumaţi acolo. "Episcopii erau, de asemenea, înmormântaţi acolo – spune el – deoarece rangul preoţesc este de aceeaşi importanţă cu rangul împărătesc; sau, am putea spune că în locurile sfinte este chiar superior lui."[116] Lucrurile nu au stat nici pe departe aşa, deoarece mormântul nici unui episcop din Constantinopol nu a fost vreodată asociat cu locul imperial de îngropăciune, în ciuda părerii exprimate de autor. Motivul poate să fie, aşa cum observase Dvornik, mutarea moaştelor lui Ioan Gură de Aur la Sfinţii Apostoli, în ianuarie 438, de către Theodosie al II-lea[117]. Aceasta îi dă prilejul lui Sozomen să-şi cosmetizeze argumentul, potrivit căruia rangul preoţesc l-ar depăşi pe cel imperial, deoarece această temă fusese un leit-motiv în scrierile subversive ale lui Ioan Gură de Aur[118].

4. c. Teoria bizantină a simfoniei

Ideea de simfonie a fost, în mare măsură, mai degrabă o aspiraţie, decât o teorie politică bine articulată, dar cu toate acestea ea a stat mereu în centrul atenţiei, pe tot suprinsul perioadei bizantine de început. Grigorie de Nyssa a schiţat ideea de bază a acestei credinţe (bazate pe conceptul biblic al protejării poporului ales de către Dumnezeu) astfel: dacă împăratul urmează voia lui Dumnezeu, iar poporul îşi păstrează credinţa, Dumnezeu va binecuvânta şi va ocroti interesele împărăţiei pământeşti. O simfonie pe pământ şi în cer s-ar putea constitui în special din protejarea imperiului creştin faţă de duşmanii săi.[119]

Ioan Gură de Aur a încercat să descrie şi el simfonia, în termenii unei delimitări clare între rolurile ce revin Bisericii şi Statului. Este o încercare de a distinge între cele referitoare la trup şi cele referitoare la suflet, despre care Gură de Aur ştia prea bine că este un *syzygy* desluşibil numai pe cale noţională, nu şi reală. Experienţa lui Gură de Aur nu era nici pe departe una fericită. De aceea, el se foloseşte regulat de exemplul Regelui Ozia (Azaria), care a fost pedepsit cu lepră pentru îndrăzneala de a fi tămâiat înaintea lui Dumnezeu[120]. În *Cuvânt către antiohieni* Ioan Gură de Aur descrie concis cele două limite: "Aşadar, ţineţi-vă de rânduiala voastră. Şi administraţia de stat şi preoţia îşi au, fiecare, limitele lor, chiar dacă preoţia este superioară administraţiei statale. Un rege nu trebuie judecat doar după aparenţe, după aurul şi podoabele din veşmintele sale. Menirea lui este administrarea

---

[115] Ioan Gură de Aur, *Contra Judaeos et gentiles* 9, P.G. 48. 825. Aceeaşi idee se repetă în *Hom. Epist. II ad Corinthios*. 26.5. PG.61. 582

[116] Sozomen, *H. E.* 2.34, P.G. 67. 1032

[117] Theodoret, *HE.* 5.36. P. G. 82. 1265 şi urm. Dvornik, p.761.

[118] Se referă la prefecţi şi la magistraţi. Nu mai este decât un pas pentru a ajunge la împăraţi. 'Există o formă de autoritate mai măreaţă decât puterea civilă. Care este aceea? Este autoritatea din biserică, despre care vorbeşte Pavel atunci când spune: ‚Ascultaţi pe mai-marii voştri şi vă supuneţi lor, fiindcă ei priveghează pentru sufletele voastre, având să dea de ele seamă' (Evrei 13:17). Această autoritate este mai presus de puterea civilă, aşa cum cerul este faţă de pământ şi chiar mai mult. Grija ei primordială nu este crima, ci prevenirea ei. Iar dacă se comite o crimă, autoritatea spirituală nu este preocupată de pierderea criminalului, ci mai degrabă de vina lui." în *Ep. II ad Cor. Hom.* 15.4. P. G. 61. 507 şi urm.

[119] *Orat. Funnebris de Flacilla Imperatrice.* P. G. 46. 889.

[120] II Paralipomena 26:16-18. Ioan Gură de Aur, *In Osiam, Vidi Dominium. Hom.* 4. P. G. 56. 126; de asemenea, în *Ecloga de imperio. Hom.* 21. P. G. 63. 697.

problemelor statului, pe când autoritatea preoţiei este o putere dată de sus. [...] Trupurile sunt în grija regelui, sufletele în grija preotului. Regele trimite spre judecare greşelile lumeşti, preotul pe cele ale conştiinţei. [...] Unul se foloseşte de arme lumeşti, altul de arme duhovniceşti, iar al doilea are putere mai mare. De aceea, regele îşi pleacă fruntea în mâna preotului, iar regii, în Vechiul Testament, au fost unşi de către preoţi."[121]

Athanasie, valorificând istoria pilduitoare a lui Ozia (Azaria), a încercat şi el să pledeze în favoarea acestei delimitări, în a sa *Historia Arianorum,* într-un context la fel de nefericit.[122] Pentru el, porunca evanghelică ("Daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu") constituie o afirmaţie fundamentală, ce stabileşte limitele celor două puteri, fără de care simfonia nu ar mai însemna nimic.

Ideea de simfonie poate fi cu uşurinţă recunoscută şi în sensul atribuit de către bizantini implicării împăratului în problemele Bisericii, cu ocazia sinoadelor ecumenice. Exercitarea autorităţii în chestiuni care priveau adesea aspecte fundamentale de credinţă constituia un motiv de controverse pentru conducerea Bisericii. Constantin însuşi a creat un precedent, prin intervenţia sa în chestiunea donatistă şi prin influenţa exercitată asupra lui Alexandru, episcopul, în condamnarea lui Arie. Convocarea sinodului de la Niceea este acelaşi lucru, la o scară mai largă. Biserica îşi făcuse deja un obicei din a rezolva divergenţele locale şi regionale cu ajutorul sinoadelor. După ce Constantin, cel dintâi, a supus chestiunea donatistă judecăţii papale, Roma a continuat să vegheze la păstrarea metodei sinodale, neîngăduind ca episcopul Romei să "substituie" împăratul în chestiuni religioase. Eşecul sistemului sinodal – aşa cum s-a întâmplat în timpul crizei ariene din veacul al IV-lea – şi tentativele dinastiei lui Constantin de a impune o interpretare generală, recunoscută de către stat, a problemei *homoiousis* aveau să transforme teoria bizantină a simfoniei într-o doctrină, astfel încât împăratul avea dreptul să convoace un sinod ce urma să afecteze întreaga Biserică, având datoria să ratifice şi să-i impună apoi deciziile. El nu avea, totuşi, nici un drept de amestec în treburile sinodului şi nici de a impune episcopului propriile sale idei. Aceasta, cel puţin, era teoria.

Este dificil de caracterizat strategia folosită de Theodosie I, care a impus o ortodoxie de stat, la Niceea. Faptul că el promulga "credinţa lui Petru şi a lui Damasus" – păstrată în Răsărit – în timp ce îşi netezea drumul spre capitală, demonstrează, la prima vedere, o continuare a politicii religioase imperiale a lui Constanţiu. Şi totuşi, când Theodosie şi-a impus o politică religioasă, el era conştient că aceasta stătea în cadrele ortodoxiei recunoscute deja de către cele trei centre episcopale majore, cărora li se alătura de acum şi cel de al patrulea, Constantinopolul, urmând să fie şi el aliniat la simfonia sinodală internaţională. Este dificil să îi interpretăm acţiunile numai şi numai în termenii ortodoxiei de stat. Cu siguranţă că, prin convocarea celui de-al doilea sinod ecumenic, Theodosie lasă să se înţeleagă că

---

[121] *Ad populum Antiocheum. Hom.* 3. P. G. 49. 50.

[122] În 358, când Atanasie scria acestea, fusese profund dezamăgit de rolul pe care împăratul Constanţiu al II-lea îl juca în treburile bisericii. El a încercat să delimiteze clar biserica de stat, citându-l pe Hosius de Cordoba pentru a-şi clarifica poziţia: "Nu vă amestecaţi în treburile bisericii şi nu daţi indicaţii în chestiuni ecleziastice. Mai degrabă primiţi instruire de la episcopi. Dumnezeu vi-a dat imperiul. Nouă ne-a încredinţat biserica. Dacă v-ar lua cineva imperiul, ar păcătui împotriva lui Dumnezeu. Tot astfel, luaţi aminte şi voi că, dacă vă impuneţi vrerea asupra bisericii, veţi comite o mare eroare. Este scris: *Daţi Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu*. (Matei 22:21). Aşa cum nouă, episcopilor, nu ne este îngăduit să conducem lumea, nici vouă nu vă este îngăduit să tămâiaţi cu cădelniţa." *Historia Arianorum* 44. P. G. 25. 745.

este nerăbdător să influenţeze evoluţia situaţiei în Răsărit, cu ajutorul sinoadelor, iar în 381, amestecul său limitat în problemele sinodului a demonstrat că sub umbrela reconcilierii el dorea să creeze un climat de toleranţă pentru o varietate largă de opinii. Aşa s-a ajuns la sacrificarea lui Grigorie Nazianz, iar la insistenţele sale, treizeci de episcopi pneumatomahi s-au angajat în dezbateri. La sfârşitul discuţiilor, episcopii înşişi au apelat la Theodosie, spre a li se valida în mod nemijlocit hotărârile.

Până la sinodul din Efes (431) protagoniştii episcopatului din Roma, Alexandria, Antiohia şi Constantinopol au dorit în mod explicit ca sinoadele să se desfăşoare independent de curtea imperială. Abia atunci când curtea a optat pentru un sinod internaţional (nu naţional), avea să fie asigurat statutul ecumenic al sinodului de la Efes. Cu această ocazie, s-a consacrat o procedură specifică dinastiei lui Theodosie al II-lea, care a devenit metoda standard pentru regimurile care au urmat: împăraţii au convocat şi au validat sinoadele, fără să participe la luarea deciziilor – privilegiu de care se bucurau doar episcopii. Theodosie al II-lea îşi formulează principiul dinamic în epistola sa, citită la deschiderea lucrărilor sinodului din 431: "Stabilitatea statului depinde de religia prin care îl slăvim pe Dumnezeu. Cele două aspecte sunt intim legate, prosperitatea uneia fiind determinată de evoluţia celeilalte. De vreme ce Dumnezeu ne-a transmis puterea de a conduce şi ne-a făcut să răspândim evlavia şi dreptatea la toţi supuşii noştri, vom păstra legătura dintre cele două şi vom veghea atât la interesele lui Dumnezeu, cât şi la interesele omului."

Acest principiu, al neamestecului, era stipulat în instrucţiunile sale către Candidianus, însărcinatul cu problemele de securitate, în Efes. Dar Candidianus, contrar instrucţiunilor primite, s-a amestecat constant în treburile sinodului. Iar influenţa Pulcheriei se exercita la fel de mult şi în culise. După Efes, decizia pioasă a lui Theodosie, de a nu se implica în treburile Bisericii, avea să fie încălcată cu ocazia elaborării deciziei finale asupra chestiunii nestoriene, în chiar incinta palatului imperial din Calcedon. Evaluarea deciziei finale rezida în capacitatea lui Chiril de a controla accesul la împărat, prin intermediul eunucilor (binecunoscuta sa risipă de aur şi daruri) şi prin revoltele populare împotriva extrem de neagreatului Nestorie, care probabil că îşi avea soarte deja pecetluită, din momentul când a stârnise duşmănia Pulcheriei şi a poporului, ca urmare a faptului că interzisese spectacolele erotice. Aceeaşi poveste a neimplicării oficiale, dublată de o presiune imperială masivă, exercitată asupra sinoadelor ecumenice, se va repeta cu ocazia fiecărui sinod, până în secolul al VIII-lea. Prin reiterarea continuă a principiului trasat de Theodosie al II-lea, Bizanţul şi-a exersat crezul, deşi nu a izbutit şi în practică o astfel de simfonie.

Iustinian afirmă acelaşi principiu în epistola prin care convoca sinodul al doilea de la Constantinopol, din 553[123]: este de datoria preoţilor să definească credinţa şi a împărţilor să îndeplinească decretele sinodale. În prefaţa la Novela a VI-a, din martie 535, el şi-a formulat poziţia faţă de sferele de influenţă ale imperiului şi sacerdoţiului după cum urmează: "Cele mai mari daruri pe care, cu mare mila sa, Dumnezeu le-a făcut omului, sunt preoţia şi puterea împărătească; prima slujeşte celor sfinte, cea de-a doua slujeşte şi veghează asupra treburilor lumeşti, amândouă izvorând din acelaşi principiu şi rânduind împreună viaţa omului. Astfel că nimic nu ar trebui să fie mai important pentru împărat, decât sfinţenia preoţilor, de vreme ce aceştia se roagă neîntrerupt la Dumnezeu în numele său. Dacă preoţia este întru totul fără de prihană şi acceptabilă înaintea lui Dumnezeu, iar împăratul domneşte după

[123] P. G. 86. 1035.

dreptate asupra statului care i-a fost încredinţat, va rezulta o armonie benefică înspre folosul neamului omenesc." [124]

Simfonia a fost adesea prezentată ca un exemplu pentru felul cum Iustinian a forţat limitele până într-acolo, încât aproape că a revenit la teoria elenistică a guvernării. Cazul lui ajunsese să fie citat un fel de mantră, în exegezele "cezaro-papiste". În realitate, textul citat nu este nici pe departe unul în care Iustinian ar impune o teologie nouă. Citatul nu este nimic alta, decât pur şi simplu o aluzie biblică erudită (neremarcată, să nu uităm acest lucru, de comentatorii ulteriori), la Psalmul 131 (în special versetele 8-12) – loc definitoriu pentru înţelegerea creştină a simfoniei politice. Împăratul este binecuvântat de Dumnezeu. El păzeşte sfinţenia preoţilor care, la rândul lor, se roagă pentru bunăstarea domniei sale, pentru ca domnia să-i dăinuie, dar numai atâta vreme cât supuşii săi "vor păzi legământul Meu şi mărturiile acestea ale Mele". Iată sensul pe care bizantinii îl nutreau faţă de noţiunea de simfonie: doctrina biblică a binecuvântării condiţionate de către Dumnezeu, în funcţie de fidelitatea faţă de Legământ. Iustinian a valorificat acest argument al armoniei, pentru a-şi justifica rolul imperial de supraveghetor al păstrării doctrinei corecte în biserici. Dar – spune el în aceeaşi prefaţă –armonia va fi posibilă "dacă sfintele canoane (transmise de slăviţii şi venerabilii apostoli, de cei care cu ochii lor au văzut şi au propovăduit cuvântul lui Dumnezeu şi păstrate şi interpretate de Sfinţii Părinţi) sunt respectate."

În decretul lui Iustinian din luna mai a anului 535, teoria simfoniei puterilor este continuată astfel: "Preoţia şi guvernarea imperială nu diferă prea mult. Tot aşa, lucrurile sacre nu sunt foarte deosebite de cele de interes public şi obştesc."[125] Dar şi această afirmaţie, aşa cum a susţinut convingătior inclusiv Dvronik[126], trebuie plasată în contextul unei controverse din trecut, şi nu în acela al unei încercări contemporane monarhului de a-şi asigura unele privilegii. În vremea împăratului Anastasie, Papa Ghelasie a încercat să pledeze pentru o viziune mai pronunţat separatistă a sferelor Bisericii şi a Statului. Ideea avea să se contureze progresiv, până la articulata teorie a celor două săbii.[127] Ghelasie însă nu avansa o asemenea perspectivă, ci afirma o poziţie mai clară asupra drepturilor Bisericii într-o relaţie simfonică. Fiind convocat de Anastasie, pentru că nu informase curtea în legătură cu numirea sa, în timpul schismei acaciene, Papa Ghelasie s-a scuzat printr-o scrisoare ce reliefa vădit diferenţa dintre *potestas* (monarhia imperială) şi *auctoritas* (autoritatea bisericii): "Două sunt lucrurile, împărate auguste, prin care această lume este condusă: autoritatea sfântă a pontifilor şi puterea regală. Dintre acestea două, greutatea cea mai mare le revine preoţilor, căci în faţa scaunului de judecată al Domnului ei vor da socoteală chiar şi pentru împăraţi. Fiule prea milostiv, ştii bine că slava ta este fără de margini şi, cu toate acestea, până şi tu trebuie să-ţi pleci capul în faţa celor ce

[124] *Corpus Iuris Civilis* Vol.3. Novellae. (Ed.) R Schoell, W Kroll, Berlin, 1928, p. 35 şi urm.

[125] *Novellae* 7.2.1. Schoell & Kroll. p. 53.

[126] Dvornik, p. 816-817.

[127] Dvornik (p. 807) vede în dorinţa lui Ghelasie de a distinge cele două sfere (şi în pretenţiile implicite ale Papei la puterea, *potestas*, spirituală de a lega şi dezlega) adevăratul început al sfârşitului vechilor teorii bizantine ce pledau pentru un compromis în relaţiile dintre Biserică şi Stat, şi totodată începutul unei noi gândiri medievale. Despre aceasta aflăm în tratatul lui Ghelasie despre puterea de a lega şi de a dezlega (*De ananthematis vinculo*, P. L. 59. 108 şi urm.). Ideea separării celor două puteri este şi mai pronunţată în schimbul epistolar dintre Papa Simahus şi Anastasie: "Tu guvernezi asupra treburilor omeneşti, pontiful îţi aduce cele duhovniceşti. Nu spun că onorurile aduse preotului sunt superioare celor aduse împăratului, dar cu siguranţă că ele sunt egale." (Papa Simahus, *Epistola* 10, P. L. 62. 68). Această poziţie este foarte aproape de gândirea papilor medievali, care se voiau prinţi ce îşi raţionalizau distanţa faţă de împăraţii din Bizanţ.

împărtăşesc cele duhovniceşti, pentru a primi de la ei promisiunea mântuirii tale. Primind sfintele taine – pe care preoţii le administrează – tu trebuie să te supui judecăţii lor şi nu să doreşti să îi supui pe ei vrerii tale. În chestiunile privitoare la viaţa publică, preoţii înţeleg că puterea imperială ţi-a fost dată de sus şi că ei înşişi se supun legilor tale."[128]

Distincţia nu a fost neglijent folosită. *Potestas* conta mai mult din perspectiva romanilor. *Auctoritas* putea rămâne în seama Senatului. Prestigiul moral se regăsea în aceasta din urmă, dar *potestas* desemna puterea în exerciţiu. În dreptul roman, numai cel care deţinea *potestas* aplica legislaţia religioasă, sub îndrumarea celor ce deţineau *auctoritas*. Episcopii, desigur, pretindeau pentru ei *potestas*, în problemele religioase din cadrul Bisericii. În măsura în care acestea influenţau domeniul public (şi care dintre ele nu exercitau asemeneainfluenţe, după încreştinarea imperiului?), ele intrau în sfera împăratului, care era chemat să administreze gama întreagă a chestiunilor de interes public.

5. Concluzie

Pe scurt, în lumea bizantină relaţia ierarhică dintre împărat şi Biserică a fost înţeleasă şi exprimată prin conceptul de simfonie: o mult dorită armonie între îndatoririle ce le reveneau împăratului şi preotului. Nimeni nu a negat vreodată dreptul împăratului de a cârmui peste loialitatea şi supunerea clerului, în toate chestiunile de stat, de a valida sau anula întrunirile episcopiilor importante şi de a anunţa şi autoriza sinoadele bisericeşti internaţionale. Nimeni din Bizanţ (cel puţin nimeni din cei ce au părăsit capitala pentru a-şi expune liber poziţia) nu s-a îndoit vreodată că, dacă împăratul ar devia prea mult în chestiuni privitoare la conştiinţă şi ortodoxie (dacă întrecea limitele ortodoxiei, atent formulate de către tradiţia scrisă şi sinodală) autoritatea sa va fi anulată, iar tronul său va fi în pericol datorită faptului că a demonstrat că nu se mai bucură de ajutorul divin, ca apărător al dreptei credinţe. Întotdeauna existau destui aristocraţi sau războinici bizantini gata să îl înlocuiască, iar dacă ne gândim la perioada medie de domnie a împăraţilor bizantini, vom înţelege câtă putere de monarhi absoluţi aveau ei, în realitate. Imperiul, în ciuda retoricii alegerii divine a despotului suprem, nu a proclamat niciodată regula succesiunii imperiale. Împăratul era împărat în virtutea capacităţii sale de a-şi îndeplini atribuţiile. Dacă a depăşit prea mult limitele despotismului său teoretic, domnia îi era serios ameninţată. Încă o dată am dori să reliefăm că, în chestiuni referitoare la teologia politică bizantină, comentatorul trebuie să evite tentaţia de a se încrede prea mult în retorica grecească sau de a ignora tradiţia scrisă. Limitele puterii imperiale erau numeroase şi considerabile, chiar şi în antichitatea târzie. În vremurile bizantine târzii, ele nu erau mai puţin pronunţate şi tocmai de aceea s-a dezvoltat retorica preoţiei imperiale: anume, mai degrabă pentru a apăra fragilitatea împăratului, decât pentru a-i exprima puterea. Ideea simfoniei celor două împărăţii este o constantă a gândirii bizantine creştine. Aceasta s-a interpretat uneori ca o continuare a gândirii politice elenistice, conform căreia regele ar fi oglinda lui Dumnezeu, iar problemele împărăţiei pământeşti le-ar reflecta pe cele cereşti. Nu este aşa. *Oikonomia*, aşa cum era ea înţeleasă în gândirea politică şi religioasă bizantină, deşi este o strategie de supravieţuire, nu presupune în demersurile sale compromisul şi a adaptarea, mersul în voia vânturilor. Voinţa de a afirma *oikonomia* în tot ceea ce nu afectează esenţa

[128] Ghelasie, *Ad Anastasim imperatorem*, ep. 8, P. L. 59. 41.

credinţei le-a permis bizantinilor să redefinească puterea monarhică într-o manieră sacră, ce a încercat să rămână fidelă învăţăturilor biblice fundamentale, după care Împărăţia lui Dumnezeu nu trebuie confundată cu interesele puterilor acestei lumi. *Oikonomia*, din această perspectivă importantă şi pozitivă, nu se reduce la nişte "tertipuri", care îi intrigă atât pe mulţi comentatori apuseni, ci reafirmă ideea că toată teologia politică este dialectică în natură. Imperiul creştin este condiţionat ocrotit de Dumnezeu. Simfonia care ar trebui să existe între Biserică şi Stat este un lucru fragil şi relativ. Oricât de evlavios ar fi împăratul creştin, trebuia păstrată întotdeauna o urmă de suspiciune, aşa după cum aflau creştinii citind, zi de zi, din Psaltire: să nu se încreadă în prinţi şi nici în conducătorii popoarelor. Sfinţenia împăratului şi statutul apostolic al lui Constantin, ca model pentru împăraţii ulteriori, au devenit două poziţii teologice influenţate de *oikonomia*. La fel ca teoria Simfoniei, ele aparţineau, prin natură, dialecticii. Teologia politică bizantină nu a pierdut nicicând din vedere temelia ei biblică, deşi mulţi comentatori, nerecunoscându-i retorica, i-au răstălmăcind-o prin crearea unei caricaturi cezaro-papiste anacronice.

PARADOXUL FECIOAREI- *THEOTOKOS*

Evanghelism şi politică imperială în lumea bizantină din secolul al V-lea[129]

Originile termenului Theotokos

Cultul Fecioarei Maria cunoaşte o amploare deosebită în lumea bizantină a secolului al V-lea. Astfel, istoria termenului *Theotokos* este de considerat ca un prim exemplu în acest sens, deoarece poate releva modul cum veneraţia pentru Fecioara Sfântă se întreleagă cu dogma hristologică şi, totodată, o gamă largă de evenimente sociale care afectează Biserica, în acea perioadă. Sinodul de la Efes din 431 avea să genereze, în multe privinţe, un lung şir de schimbări. Ulterior acestuia, diferitele nume atribuite Mariei[130], începând cu *Theotokos*, sunt canonizate rând pe rând de tradiţia sinodală, iar caracterul christocentric al artei bisericeşti ia amploare, oferind exemple multiple de mozaicuri situate mai cu seamă pe absida de la Răsărit, de fresce şi panouri votive ce o reprezintă pe Fecioara Maria tronând imperial, cu Hristos-copil, adesea însoţită de îngeri sau de sfinţi militari[131]. Cu toate acestea, deşi secolul al V-lea este perioada unei semnifcative răspândiri a cultului Fecioarei, nu trebuie uitat că venerarea ei are o preistorie bogată şi dinamică.

Interesul teologic faţă de Maria a început o dată cu alcătuirea Evangheliilor[132], iar exegeza recentă a Noului Testament (în general mai sceptică decât în orice altă

---

[129] Titlul original: *The Paradox of the Virgin-Theotokos: Evangelism and Imperial Politics in the 5th Century Byzantine World*, prelegere suţinută în cadrul conferinţei internaţionale "The *Theotokos* in Art and Culture", la Muzeul Benaki, Atena, January 2001, pulbicată în "Maria: A Journal of Marian Theology", vol. 3, Autumn, 2001, pp. 5-23.

[130] Maria este desemnată cu titlul "Fecioara" în completările la articolelor de crez formulate la primul Sinod de la Constantinopol, 381. Termenul *Theotokos* este validat la Efes, în 431 şi apoi la Calcedon, în 451. Maria este numită *Akiparthenos* la al doilea Sinod de la Constantinopol, în 553 şi *Achrantos* la al doilea Sinod de la Niceea, în 787.

[131] Iată câteva exemple importante, datând din secolele al VI-lea şi al VII-lea: Bolta Parenzo din bazilica eufrasiană (secolul al VI-lea); mozaicul de pe absida Hagiei Sofia, reprezentând-o pe Fecioara întronată; Fecioara întronată din absida Panaghiei Angeloktistos din Cipru; Fecioara întronată, reprezentată pe sicriul Sf. Cuthbert sau în paginile finale ale Evangheliilor Echtmiazdin (toate din secolul al VII-lea). La acestea se mai pot adăuga: icoana *Theotokos* de la Sinai, ţinându-l pe Hristos în prezenţa a doi sfinţi militari, Theodor şi Dumitru (?); medalionul de mătase din Sancta Sactorum, unde Fecioara întronată şade torcând (detaliu din Evanghelia apocrifă zisă a lui Pseudo-Matei 9:2) primindu-l astfel pe Gavriil (Museo Pio Cristiano, Roma). Importantul panou funerar din Turtura purtat de către Sfinţii Felix şi Adauctus în prezenţa Fecioarei şi a Copilului pe tron, în catacombele lui Commodilla (secolul al VI-lea) este şi el demn de amintit. Majoritatea dintre acestea pot fi văzute în ilustraţiile anexate volumului al doilea al lui A di Berardino (ed.), *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge, 1992.

[132] Evangheliile lui Luca, Matei şi Ioan o prezintă pe Fecioară ca pe un personaj de importanţă majoră. Acest fapt devine şi mai semnificativ, dacă luăm în considerare cât de puţin evoluează – cu excepţia lui Iisus – celelalte "personaje" evanghelice. Multe din temele majore ale gândirii patristice ulterioare sunt

epocă anterioară) sugerează că este îndreptăţită ipoteza potrivit căreia ar fi constituit chiar centrul şcolii rabinice de la Ierusalim[133]. *Protoevanghelia după Iacov,* un text din secolul al II-lea, înregistrează prezenţa cultului Mariei într-o formă extrem de avansată; de aici, îşi va prelua iconografia bizantină motivele mariane principale. Figura Mariei, ca simbol teologic, se regăseşte de asemenea şi în scrierile celor dintâi teologi din Asia Minor, Siria şi Roma. În secolul al II-lea, Ignatie Martirul considera Fecioria Mariei ca fiind una dintre "cele trei mari taine ale credinţei"[134]; iar atât Iustin, cât şi Irineu au scris pe tema paralelismului dintre Maria şi Eva, pentru a-şi extrapola doctrina mântuirii cosmice în Hristos. Aşadar, din cele mai vechi timpuri, Maria figura în teologia creştină ca mijloc de a considera actul mântuitor al lui Dumnezeu (*oikonomia* întrupării) drept exemplu *par excellence* al răspunsului dat discipolului credincios.

Literatura teologică de la începutul secolului al III-lea oferă destule indicii pentru a indica un interes major în puterea feciorelnică a Mariei, desigur în tandem cu interesul deja popular manifestat pentru texte precum Evangheliile apocrife. Clement şi Origen au pledat deopotrivă atât împotriva criticilor ostile din interiorul sau din afara Bisericii, cât şi în favoarea Pururea Fecioriei Mariei[135]. Tertulian s-a opus ideii de feciorie *post partum* şi chiar a combătut-o ca pe o idee iremediabil legată de perspectivele gnostice docetiste pe, care el încerca să le înăbuşe[136]. În tot cazul, până la sfârşitul secolului al III-lea, *Theotokos* avea să fie un termen deja uzual în Egipt, aşa cum se poate deduce din papirusul *Rylands' 470,* descoperit în 1917[137]. În acest loc se găseşte un text liturgic care prezintă prima atestare creştină a acestui termen, utilizat cu referire explicită la Fecioara Maria; documentul datează din jumătatea a doua a secolului al III-lea[138] şi cuprinde un imn deja consacrat, la acea dată,

---

deja prezente aici: Maria ca prim discipol, paradigma credinţei, simbolul Bisericii, Noul Ajun şi aşa mai departe.

133 *Cf.* R. Brown. *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979. Josephus, în *Antiquităţile* sale, negăsind nimic pozitiv să afirme despre Iisus (pe care îl acuză că ar fi un Mag), îl laudă pe Iacov, Fratele lui Iisus, în care vede pe unul din cei mai de seamă comentatori rabini ai vremii. Evanghelia după Marcu, spre deosebire de celelalte trei Evanghelii, minimalizează rolul Mariei (o descrie în situaţii neplăcute sau îi elimină prezenţa) şi al comunităţii creştine de la Ierusalim, care recunoştea autoritatea "familiei" lui Iisus, adică, implicit, a Mariei.

134 *Letter to the Ephesians*. 19.1.Celelalte două erau zămislirea şi moartea lui Iisus.

135 Clement. *Fragm. in Jud. Ep***.** GCS. 3. p. 206; Origen. *In Mt. Com*. 10. 17. GCS. 10. p. 21.

136 Tertullian. *De Monog*. 82; *De virg. veland*. 6.3; *De carne Christi*. 24.

137 *Cf.* C.H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library,* III, *Theological and Literary Texts.* Manchester. 1938. pp. 46-47.

138 *Cf.* E. Peretto. *Sub Tuum Praesidium,* p. 797, în A di Berardino (ed). *Encyclopedia of the Early Church*, vol. 2. Cambridge. 1992; de asemenea: C. Giamberardini. 'Il Sub Tuum Praesidium e il titolo *Theotokos* nella tradizione egiziana.' *Marianum.* 31. 1969. 324- 362.

tradiţional. Într-o reconstrucţie a fragmentului se poate citi: "Sub ocrotirea ta[139] ne aflăm adăpost, Născătoare de Dumnezeu (*Theotokos*); ascultă rugăciunile noastre, ale celor ce ne rugăm ţie, şi ne izbăveşte din nevoi, tu, care eşti Preasfântă Fecioară." Troparul şi-a croit foarte repede calea spre liturghia latină, atât în riturile ambrozian şi roman, cât şi în cel coptic şi bizantin[140]. Originea sa este, probabil, în slujba pentru praznicul de Crăciun, care până la începutul secolului al III-lea ajunsese deja să evidenţieze rolul Mariei[141].

Origen pare să fi reprezentat o autoritate importantă în chestiunea reabilitării titlului de *Theotokos*. El a fost cu siguranţă unul dintre primii autori de seamă, care a afirmat că Maria a fost Maica Domnului Sfânt, folosind o formulă comparabilă cu *Theotokos*[142]. Este însă neclar dacă el sau Hipolit[143] a fost primul care a folosit această sintagmă. În orice caz, situaţia de faţă este un bun exemplu pentru felul cum teologii Cuvântului au văzut în alcătuirea *Theotokos* un important simbol (extrapolat din Evanghelia după Ioan[144]) al Cuvântului Divin care s-a făcut trup (*sarx*), asumându-şi o existenţă pământească. Cele dintâi formulări de credinţă referitoare la adevărata întrupare din Maria, a Fiului lui Dumnezeu, datează din această perioadă, şi se constituie ca atitudini anti-gnostice. Însuşi Crezul de la Niceea a fost revizuit la Sinodul de la Constantinopol din 381, prin adăugarea recunoaşterii stricte a Fecioriei Mariei în timpul Tainei Întrupării: acel moment în care Cuvântul divin S-a întrupat "din Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria". Această conotaţie deliberată a sinergiei invoca o imagine puternic realistă ce avea să determine folosirea titlului de *Theotokos* în domeniul christologic.

Demersul lui Origen a fost continuat de urmaşi remarcabili, între ei situându-se, la loc de cinste, Pierius al Alexandriei şi Grigorie Teologul, care au catalizat transmiterea termenului în şcolile din Egipt şi Bizanţ. Potrivit lui, în a sa – fragmentată acum – *Istorie a Bisericii*, Filip al Sidelor relatează că preotul-teolog

---

139 Aici sintagma latină este *Sub Tuum Praesidium*. "Mila" s-ar potrivi mai mult variantei greceşti.
140 *Cf.* G Giamberardini. (1969); şi de asemenea – F. Mercenier, 'L'Antienne mariale grecque la plus ancienne', *Muséon* 52, 1939, pp. 229-233; A. Malo, 'La plus ancienne prière à Notre Dame', pp. 475-485, în *De Primordiis cultus mariani,* vol, 2, Rome, 1970.
141 Peretto, (1992) p. 797.
142 Origen, *Hom. in Lucam*, 7.6:8.4, .P.G. 13. 11817, 1821. "Maica Domnului", "Maica Mântuitorului". Copilul divin este "Proles"-ul Mariei.Textul pe care s-a bazat Origen este fragmentul din Luca, unde este prezentată vizita Elizabetei care se adresează Mariei prin Μητερ Κυριου. Pentru alte numeroase contexte *cf*. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pp. 639-641.
143 *Cf.* H. Rahner. 'Hippolytus von Rom als Zeuge der Ausdruck *Theotokos*' în *Zeitschrift fur katolische Theologie* 59. 1935, pp. 73-81. Neclaritatea se referă la titulatura folosită de Origen în omiliile sale la Ev. Luca, dat fiind că numai versiunea latină a sintagmei lui Ieronim s-a păstrat.
144 Ioan 1.14.

Pierius[145], pe când conducea Şcoala catehetică din Alexandria[146], a scris un tratat dedicat termenului *Theotokos*. Petru din Alexandria, care l-a izgonit pe Pierius din cetate, datorită origenismului exagerat al acestuia, se referă el însuşi la Maria folosind sintagma *Theotokos*, termenul fiind găsit şi în scrisoarea lui Alexandru din Alexandria către episcopul Alexandru din Constantinopol[147]. Athanasie cel Mare, succesorul lui Alexandru la tronul din Alexandria, foloseşte şi el în mod frecvent acelaşi titlu[148].

Grigorie Nazianz a invocat cu mare succes principiul de *Theotokos* în expunerile sale populare cu privire la christologia ortodoxă. Argumentele sale silogistice din *Epistola către Cledonios*[149] au avut un îndelung ecou. Grigorie însuşi, deşi originar din Capadocia, anume din vecinătatea patriarhatului sirian, se situează în tradiţia lui Origen, pentru că în toate formulările christologice esenţiale, se vădeşte a fi alexandrin (în poemele sale, el denunţă christologia celor doi Fii, articulată de către Diodor din Tars în 382[150]) şi întotdeauna se raportează teologic la Origen, pe care l-a studiat îndeaproape. În schimb pe Vasile, prietenul şi contemporanul său, îl corectează neobosit. În ciuda prezenţei lui Grigorie Nazianz şi a lui Chiril al Ierusalimului[151] pe lista Părinţilor din vechime care au folosit termenul, este cât se poate de limpede că sintagma constituie o teologumenă alexandrină străveche[152], ce a

---

[145] A slujit în Alexandria, cca. 281-300. Era un ascet, un propovăduitor vestit şi conducătorul Didaskaleionului alexandrin în timpul episcopatului lui Theonas. *Cf.* Eusebiu, *Historia Ecclesiastica* (de aici înainte *HE*.) 7.32. 26-30; Ieronim, *Ep*. 70.4. Unul dintre puţinele fragmente citate din lucrările sale de către Fotie îi atribuie importanta noţiune ce avea să fie folosită ulterior în teologia imaginii, aceea că onorarea sau dezonorarea făcută unei icoane se resfrânge asupra prototipului. Succesorul lui Theonas, Petru Alexandrinul, l-a izgonit din Alexandria datorită promovării teologiei lui Origen. Singurul ucenic al lui Pierius, Pamphil, a emigrat în Cezareea, unde se afla biblioteca lui Origen, şi a dus mai departe tradiţia lui Origen, cu singurul său discipol, istoricul Eusebiu. *Cf.* L.B. Radford, *Three Teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius, and Peter. A Study in the early history of Origenism and Anti-Origenism*, Cambridge, 1908.

[146] A murit cca. 311. *Cf. Fragmenta,* P.G. 18. 517.

[147] *Epistola I ad Alexandrum episcopum Constantinopolitanum*, 1.12, P.G. 18. 568.

[148] *Contra Arianos. Orat. III*. 14.19.33; *Vita Antonii*. 36; *De Incarnatione*. 22.

[149] Grigorie Nazianz, *Ep. 101*, P.G. 37, 176-193. "Cel ce nu crede că Sfânta Maria este Maica lui Dumnezeu (*Theotokos*) se rupe de Dumnezeu" *Cf.* J.A. McGuckin. *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, Leiden, 1994, pp. 390-399 (în special p. 391).

[150] *Cf.* J.A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, New York, 2001.

[151] *Catecheses*. 10. 19.

[152] Adică o opinie teologică sau un argument ce aparţine unei anumite regiuni sau părţi a Bisericii, nefiind parte din moştenirea comună a tuturor creştinilor. Astfel, ea poate (sau nu) constitui un aspect legitim al cultului şi practicii creştine, fără pretenţia de a reflecta aspectele esenţiale ale Evangheliei. Teologumenele sunt impuse de adepţii lor sub pretenţia că, de fapt, reprezintă tradiţia universală. Termenul *Theotokos* este un astfel de exemplu de teologumenă din Egipt, acceptată şi validată ca dogmă universală de Sinodul de la Efes, devenind, dintr-un titlu de sfinţenie dat Mariei, expresie rezumativă a christologiei. Alte exemple de teologumene au avut însă rezultate mai puţin fericite. Aşa s-a întâmplat, de pildă, cu teologumena africană a Păcatului Originar sau a Purgatoriului, cu teologumena romană a Infailibilităţii Papale şi a Primatului Monarhic. Când au pretins să reprezinte tradiţia creştină universală,l acestea nu au dus decât la dezbinarea continuă a Bisericii.

dobândit o răspândire internaţională până la mijlocul secolului al III-lea, datorită teologilor Cuvântului egipteni, palestinieni şi romani care au întrebuinţat-o.

Până la începutul secolului al IV-lea, *Theotokos* ajunsese deja să simbolizeze perspectiva alexandrină mistică a Cuvântului întrupat din Fecioara Maria. Perspectiva îşi tragea rădăcinile din cultul popular liturgic, iar la mijlocul secolului al III-lea îşi dobândise deja o considerabilă încărcătură dogmatică, atrăgând apoi atenţia protagoniştilor în timpul crizei de la Niceea. În a doua jumătate a secolului al IV-lea, termenul ajunge în centrul luptei decisive dintre arieni şi apolinarişti, care îl valorificau în mod diferit. Arienii afirmau sfinţenia principiului matern, pentru a evidenţia că dumnezeirea Cuvântului era ea însăşi circumscrisă întrupării. Maria era, într-adevăr, Maica Domnului, însă a unui zeu diferit de Dumnezeul Cel Preaînalt. Pentru ei, limitele pământeşti ale Domnului indicau limitele termenului de "zeitate" atribuit Cuvântului întrupat. Apolinariştii, apărând principiul *homoousion,* insistau asupra deplinei divinităţi a lui Hristos, pledând pentru o simbioză a Cuvântului şi a umanităţii în Cuvântul întrupat, unde viaţa omenească era atât de inclusă în divinitate, încât a încetat să mai fie un termen prudent de referinţă. Adversarii lor, atât niceenii, cât şi arienii, şi-au mai redus din zel, astfel ca, după mijlocul secolului al IV-lea, termenul de *Theotokos*, în special în anumite regiuni din Siria, avea să fie inevitabil asociat cu propagandişti lui Apolinarie, ce amestecaseră eronat termenii de Divinitate şi Umanitate în Hristos, generând elementul central de controversă al dezbaterii scolastice. Pentru mulţi sirieni de după secolul al IV-lea, Maria *Theotokos* era o primă demonstraţie a acestei teologii pro-apolinariste a "*Mixis*"-ului[153] mult detestat.

Deşi teologi de seamă, aşa ca Grigorie Nazianz, au încercat să sintetizeze elemente ale tradiţiilor christologice alexandrine şi antiohiene, o astfel de abordare nu avea să se impună decât mult mai târziu. Tensiunea dintre şcolile siriene şi cele egiptene a continuat să dăinuie, iar termenul de *Theotokos* a continuat să fie un aspect crucial în suspiciunea reciprocă dintre ele. Inevitabil, până în al doilea sfert al secolului al V-lea, termenul a ajuns din nou în centrul unei dispute majore privind gândirea şi practica creştină. De data aceasta, conflictul a culminat în confruntarea dintre Chiril, arhiepiscop de Alexandria, şi Nestorie, omologul său din Constantinopol. A fost un conflict internaţional de mari proporţii, ce scoatea la iveală mai mult decât rivalităţile politice dintre cele două episcopii ale Bizanţului, de vreme

---

[153] Îmbinarea divinului şi a umanului în înţelegerea apolinaristă a Întrupării.

ce implica nemijlocita confruntare a şcolilor tradiţionale creştine din Siria, Asia Minor, Egipt şi Roma, toate părţile încercând să domine prin propriile lor variante de teologie şi pretinzând, fiecare, că reprezintă, independent, vocea autorizată a dreptei-credinţe creştine.[154] În cele ce urmează, ne vom îndrepta atenţia mai mult asupra crizei din Efes.

Termenul de Theotokos *în cadrul controversei de la Efes*

În anul 428, nou-numitul arhiepiscop de Constantinopol, călugărul sirian Nestorie, renumit pentru viaţa sa ascetică şi pentru calităţile sale de predicator, conducea campania de "reformare" a noii sale biserici, având ca obiectiv principal combaterea ereziilor. În timpul acestei campanii (pe care locuitorii din Constantinopol o considerau ca fiind violentă şi nechibzuită[155]), el a provocat un incendiu de proporţii în oraş: arienii, nedorind să predea clerului ultima lor biserică, au preferat să îi dea foc[156]. I-a persecutat pe novaţieni (atrăgându-şi ostilitatea istoricului Socrate) şi, de asemenea, pe "apolinariştii" care mai supravieţuiseră până atunci. Astfel, în acest zel al său, Nestorie a ajuns să-i considere eretici pe toţi cei ce afirmau titlul de *Theotokos*, identificând termenul cu uzul târziu, sectar, al acestuia, în aşa măsură încât, în optica lui, acesta devenise un fel de indiciu de recunoaştere al opiniilor eronate.

Nestorie credea că termenul era folosit fie dintr-o evlavie ignorantă, fie dintr-o confuzie de limbaj specifică apolinariştilor[157]; în opinia lui, conexiunile omeneşti ar trebui să se deosebească de atributele dumnezeieşti, atunci când se vorbeşte despre Domnul Întrupat. Ceea ce s-a spus îndreptăţit despre Cuvânt s-a atibuit nejustificat omului Iisus şi invers. Este nevoie de un limbaj adecvat (care să simbolizeze sinergia christologică) pentru a folosi cu stricteţe numai termenii potriviţi, "obişnuiţi", de "Hristos", "Domn" sau "Mântuitor". *Theotokos* era însă unul din acei termeni

---

[154] Pentru o analiză istorică şi teologică mai amănunţită a sinodului, vezi McGuckin, (1994), cap. 1-3.
[155] *Cf.* J.A. McGukin 'Nestorius and the Political Factions of 5th century Byzantium: Factors in his Downfall' în *Bulletin of the John Rylands University Library*, 78. 3, 1996, pp. 7-21.
[156] Barhadbeshabba, *History of the Fathers*, 20 (cap. 21-30 prezintă cariera lui Nestorie). Autorul, un istoric sirian din secolul al VI-lea, adoptă o perspectivă siriană asupra evenimentelor. Aparent, lucrarea este inspirată din *Tragedia* lui Irineu, fapt de mare însemnătate pentru că Irineu a fost un susţinător apropiat al lui Nestorie la Efes. Text în F. Nau (ed), *Patrologia Orientalis*, vol. 9, Paris, 1913.
[157] Modul cum apolinariştii valorificau noţiunea de “amestec", ca imagine a întrepătrunderii divinului şi umanului în Hristos. Adversarii lor o numeau “confuzie", iar fobia evitării “confuziei" devine o temă dominantă a discursului christologic, în perioada dintre Sinodul de la Efes şi cel de-al doilea Sinod de la Constantinopol, evidenţiindu-se în special în simbolul sinodal de la Calcedon.

necuveniţi, credea el, care vădea conexiuni neîndreptăţite şi eronate. Maria nu putea fi o zeitate-maternă, pentru că Dumnezeu era un termen care invoca lipsa oricărei origini. Ea nu putea fi decât "Mama omului Iisus" (*Anthropotokos*) sau, şi mai bine, "Mama lui Hristos" (*Hristokos*), această ultimă sintagmă urmând a înlocui termenul de *Theotokos* în toate situaţiile[158].

Chiril Alexandrinul, bine informat cu privire la tot ce se petrecea în capitală, prin intermediul agenţilor săi, a fost contrariat de atitudinea noului episcop faţă de termenul de *Theotokos* şi, de îndată, a început să caute a-i explica acestuia adevărata faţă a lucrurilor. Astfel, Chiril a ajuns să-i reproşeze lui Nestorie declanşarea unui "scandal ecumenic"[159], datorat campaniei reformatoare a acestuia; curând, Alexandrinul avea să devină liderul unei facţiuni protestatare în raport cu poziţia oficială, facţiune deja importantă că număr de susţinători, mai cu seamă în capitală. Printre membrii marcanţi ai grupării dizidente se numărau, la loc de frunte, pe frontul de acasă, Episcopul Proclus[160] şi Arhimandritul Eutichie. Curând, prinţesele imperiale, dar mai cu seamă Pulcheria, se vor alătura şi ele protestatarilor; la fel vor proceda şi numeroşi călugări din Constantinopol, aristocraţi şi oameni de rând. Apelul adresat de Nestorie aplicării unei analize semantice amănunţite a termenului s-a întors, până la urmă, împotriva sa. Sloganului "Maria nu poate fi numită, strict vorbind (*akribos*) Mama lui Dumenzeu", Chiril avea să-i răspundă virulent, printr-un alt slogan: "Dacă Maria nu este, strict vorbind, Mama lui Dumnezeu, atunci Cel născut din ea nu este, strict vorbind, Dumnezeu".

Nestorie a fost la rândul său surprins să-l vadă pe Chiril apărând cu atâta înverşunare ortodoxia acestui termen şi se întreba dacă la mijloc era vorba de ignoranţa lui Chiril (idee cu care a cochetat o vreme) sau pur şi simplu apărarea atât de hotărâtă a termenului ascundea un şiretlic de-al acestuia, prin care urmărea să declanşeze un atac politic îndreptat spre tronul chiriarhal. Surpriza pricinuită de pretenţia că fiecare ar trebui să ia în serios acest termen confirmă faptul că, sirian fiind, Nestorie nu ştia mai nimic despre importanţa termenului în afara c ontextului apolinarist.[161] Nestorie îl etichetase deja pe Chiril, mai mult sau mai puţin, drept

---

[158] Pentru mai multe detalii referitoare la sinod, vezi McGukin (1994) cap. 2.

[159] *Cf.* A. Grillmeier, 'Das Scandalum Oecumenicum des Nestorius in Kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht' în *Scholastik* (Freiburg), 36 / 1961, 321-356. Chiril îl acuză în a sa *A doua epistolă către Nestorie* ACO. 1.1.1, p. 24. Textul în McGukin, (1994), pp. 262-265.

[160] Un candidat fără success la tronul lui Nestorie. Va deveni episcop de Constantinopol în 434.

[161] Gândirea apolinaristă avea să rămână un element important al reflecţiei creştine siriene. Este eronat să ne imaginăm că toată hristologia siriană se reduce la şcoala Diodor, Theodor şi Theodoret. Grigorie

apolinarist, iar această perspectivă eronată a exacerbat legătura dintre ei. Chiar şi după discuţia avută cu Papa Celestin, care susţinuse înaintea lui ideea că termenul *Theotokos* nu presupune neapărat un conţinut apolinarist[162], Nestorie încă mai credea că, prin pledoaria susţinută a lui Chiril pentru acest – aparent obscur – termen, episcopul alexandrin căuta de fapt să impună o teologumenă specifică bisericii sale egiptene. Iar o teologumenă, considera Nestorie, nu ar trebui impusă standardelor confesionale internaţionale ale creştinătăţii. Lipsa de înţelegere pentru originea istorică a termenului în tradiţiile liturgice ale Romei, Asiei Minor şi Egiptului avea să fie corectată numai de contactele sale cu papalitatea, pentru ca după aceea (însă prea târziu) să afirme că este gata să recunoască validitatea folosirii termenului în anumite situaţii[163]. Dar poziţia adoptată iniţial avea să rămână în centrul convingerilor sale: termenul era iremediabil compromis de conotaţii fie păgâne, fie apolinariste. Această eroare era de înţeles, dat fiind că aparţinea unui teolog ce venea dintr-o mănăstire siriană îndepărtată. Ea constituie, nu mai puţin, un semn de ignoranţă în raport cu un element important al *kerygmei* creştine internaţionale. Pe bună dreptate, aşadar, Chiril a găsit să îl condamne, în propria sa catedrală, pentru pricina de a fi declanşat un *skandalon oikoumenikon*.

Nestorie nu numai că a scandalizat pe mulţi dintre credincioşii de la Constantinopol, dar prin felul în care a condiţionat religia populară de exactitatea semantică a îndepărtat numeroşi episcopi ce urmau să pariticipe, în 431, la Sinodul de la Efes, fapt care nu avea să fie în favoarea lui. La fel ca şi Chiril, deşi fără diplomaţia şi retorica mai vârstnicului său adversar, el avansa adesea moţiuni pentru a stârni reacţii şi polemici.[164] Un astfel de exemplu este modul cum a încercat Nestorie să îl ridiculizeze pe Theodot al Ancyrei, tratându-l cu o mărturisire de credinţă simplistă, în divinitatea lui Iisus: "Nu pot să mărturisesc un Dumnezeu de vârsta unui copil de

---

Nazianz confirmă succesul înregistrat în regiunea sa şi în Siria de misionarii apolinarişti călători, în anii de dinainte de şi în cei de după Sinodul de la Constantinopol din 381. Uşurinţa cu care grupări însemnate din patriarhatul sirian au adoptat cauza monofizită, după Sinodul de la Calcedon, constituie încă un motiv de reflecţie.

[162] Celestin i-a atras atenţia că spiritul pios roman o numea, pe Maria, *Deipara* şi *Mater Dei*

[163] Astfel, studii recente l-au considerat un cărturar "ortodox". *Cf.* M.V. Anastos. 'Nestorius was Orthodox' în *Dumbarton Oaks Papers*, 16/1962, 119-140; G. Bebis. 'The Apology of Nestorius. A New Evaluation' în *Studia Patristica*, 11/1972, 107-112. La început, el considerase termenul eretic (*Livre de Héraclide de Damas*, F. Nau (ed), Paris, 1910, p. 220). Mai târziu, după contactul cu Celestin, l-a acceptat oficial. (*Letter to Celestine* în F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 181). În scrierile sale târzii, el va folosi termenul doar ocazional, fără explicaţii însoţitoare (la fel după cum Theodoret, în ale sale *Eranistes*, avea să adopte limbajul pentru care l-a mustrat pe Chiril). *Cf.* Nestorie, *A doua omilie despre ispitirea lui Hristos*. F. Nau. (ed). *Livre de Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 345. Vezi de asemenea A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, ed. a II-a, Londra,. 1975, p. 448.

[164] *Cf.* McGukin (1994), pp. 61-64.

două-trei luni". Prin aceasta, Nestorie urmărea probabil să insiste asupra învăţăturii sale generale, potrivit căreia afirmaţiile despre umanitatea lui Iisus nu trebuie să fie amestecate cu cele despre divinitatea Cuvântului, iar oamenii trebuie, mai cu seamă, să evite maniera egipteană de a formula paradoxuri aplicabile ambelor naturi christice.[165] Aceste cuvinte l-au scandalizat pe Theodot – deoarece păreau să nu recunoască divinitatea lui Hristos –, astfel că acesta avea să le comunice şi adunării sinodale. Rezultatul: un alt scandal generalizat printre episcopi, care au hotărât să se distanţeze de Nestorie. Chiril a rezumat concluzia de la Efes, referindu-se la această remarcă a lui Theodot, pentru a arăta că credinţa lui Nestorie în divinitatea lui Hristos era, într-adevăr, suspectă. Ştiind însă că această acuzaţie va avea un ecou slab la Constantinopol (unde a contat, în cele din urmă), s-a mulţumit cu o acuzaţie mai puţin gravă şi mai sigură, afirmând că prin astfel de cuvinte el se făcea vinovat cel puţin de "batjocorirea tainei solemne şi dumnezeieşti a credinţei".[166]

Nestorie şi împărăteasa Pulcheria

Lucrarea lui Nestorie de reformare a Constantinopolului avea baze relativ slabe, iar ca susţinători efectivi o echipă puţin numeroasă de predicatori sirieni aflaţi în trecere – în frunte cu preotul Athanasie şi episcopul Dorotei de Marcianopolis. Eşecul nu a fost o surpriză pentru nimeni, mai cu seamă dat fiind sprijinul redus de care se bucura demersul în oraş. Forţele internaţionale de opoziţie creşteau şi ele pe zi ce trece. Athanasie şi-a început ciclul de predici în Biserica Mare, în anul 428, în Postul Naşterii Domnului[167]. "Nimeni să nu o numească pe Maria *Theotokos*, a spus el, fiindcă ea nu este decât o fiinţă omenească, din care Dumnezeu nu putea să Se nască." În săptămâna următoare, Nestorie a ţinut propria lui predică şi a afirmat că numele de

---

[165] Ceea ce atât Egiptul, cât şi Roma cereau cu insistenţă: principiul potrivit căruia inexactităţile limbajului religiei populare ("Dumnezeu în faşă", "Dumnezeul Care suferă" sau "Fecioara *Theotokos*") sunt toate reprezentări îndreptăţite ale adevărului teologic din *Communicatio Idiomatum.*

[166] *Gesta Ephesina*. doc. 81. para. 6. E. Schwarz (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum.* 1.3. 3-5. Ulterior, când s-a simţit nevoia delimitării opiniilor lui Nestorie de biserica siriană în ansamblul ei (deşi în practică a fost în mare parte un tradiţionalist, aşa cum a recunoscut în mod deschis Theodoret din Cyr), Socrate, istoric al Bisericii, a popularizat tema (*H.E.* 7:29:32) arătând că nu a fost deloc eretic, ci pur şi simplu un ignorant, care a căzut victimă bigotismului său. Această dogmă era parte dintr-o campanie de propagandă mai amplă, sub auspicii imperiale, răspândită în cadrul episcopatului de către Proclus şi, chiar după aceea, încercând să îi împace pe sirienii rebeli cu deciziile de la Efes, după moartea lui Chiril.

[167] *Cf.* McGukin (1994). pp. 23-40.

Theotokos este o noţiune de-a dreptul păgână, insistând nu numai asupra statutului de făptură creată al Mariei, ci numindu-L pe fiul ei, Hristos, un om ce era "instrumentul lucrării lui Dumnezeu şi veşmântul pe Care Dumnezeu a ales să Îl poarte." Astfel se prezenta christologia tradiţională antiohiană, profund influenţată de operele lui Diodor din Tars şi Theodor de Mopsuestia. Dar, aceasta era mult diminuată şi moderată după o generaţie în care sinteza neo-niceeană a Părinţilor Capadociei consacrase christologia alexandrină a lui Origen, ca fomă dominantă de mărturisire creştină. Aceşti termeni păreau scandaloşi, stârnind multă vâlvă. Episcopul Dorotei avea să scandalizeze şi mai mult prin predica sa, anatemizându-i pe toţi cei ce continuau să folosească termenul de *Theotokos*. Această atitudine îl va determina pe Proclus de Constantinopol să rupă legăturile cu Nestorie şi să rostească celebra sa *Omilie în apărarea titlului 'Theotokos'*, obligându-l pe Nestorie să stea şi să asculte în timp ce el predica împotriva lui din amvonul catedralei, în Duminica de dinaintea Crăciunului, în anul 428[168].

Câtă vreme se bucura de încrederea împăratului, Nestorie credea că se află într-o oarecare siguranţă. Una din marile sale greşeli (pe lângă subestimarea inteligenţei şi puterii lui Chiril) a fost să nu ia seama la influenţa femeilor din anturajul şi familia împăratului, mai cu seamă a Pulcheriei, sora cea mare a lui Theodosie al II-lea. Aceasta, împreună cu surorile sale mai mici, şi-au manifestat public decizia de a-şi păstra fecioria, din dorinţa de a apăra succesiunea tronului imperial. De aceea, statutul ei de fecioară îi conferea rolul de Regent pentru mulţi ani. Pe timpul crizei de la Efes, Pulcheria nu făcea parte din conducerea oficială, însă perioada în care era împărătească (*Basilissa*) a fost una de succese şi i-a adus nu numai o bună reputaţie personală, ci şi puterea de a decide oricând asupra unor imense resurse de bogăţie şi autoritate. Ea era de fapt eminenţa cenuşie a administraţiei lui Theodosie al II-lea, iar Nestorie a făcut o mişcare fatală în perioada sa de început, la Constantinopol, atunci când a ales să pactizeze cu împăratul, în detrimentul surorii acestuia. Astfel, Nestorie i-a interzis Pulcheriei să primească Sfânta Împărtăşanie, aşa cum obişnuia, în spatele iconostasului din Biserica Mare, privilegiu imperial pe care ea l-a pretins, ca Regent, şi care a fost continuat de către fratele ei. Acest afront public a fost urmat curând de ordinele emise de Nestorie, prin care cerea înlăturarea din altar

---

168 Text în E. Schwarz (ed), *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* 1.1.1, pp. 103-107. De îndată ce predica s-a terminat, Nestorie a protestat. Remarcile trunchiate ale acestuia referitoare la tradiţia mariologică arată că nu a fost prea ascultat de comunitate, care a început să îl prefere pe Proclus. (Text în F. Loofs. (ed), *Nestoriana*, Halle, 1905, pp. 337-338).

a unui costisitor veşmânt din aur, donat tocmai de către Pulcheria. Veşmântul respectiv fusese, la origine, rochia imperială a Pulcheriei, iar la vremea aceea, o astfel de donaţie destinată Bisericii părea să reprezinte darul cât se poate de nimerit pe care o fecioară îl făcea Fiului unei Fecioare. Nestorie, imprudent, va pune la îndoială pretenţiile referitoare la statutul ei de fecioară, în cadrul Bisericii. Prin aceasta, el nu urmărea neapărat să îi conteste castitatea, ci să arate că ea nu a ales calea ascezei, dorind numai să rămână o prinţesă virgină a casei împărăteşti, ceea ce îi asigura, totuşi, un statut important în înalta societate. Pe de altă parte, Nestorie a fost hotărât să controleze şi să limiteze ieşirile sociale ale numeroşilor asceţi din Constantinopol. În acest sens, una din primele sale măsuri ca arhiepiscop a fost aceea de a da indicaţii egumenilor, care urmau să se asigure că monahii lor nu au libertatea de a hoinări pe străzi. Această măsură s-a dovedit extrem de nepopulară, astfel că numeroşi monahi din capitală au încetat să-i mai acorde sprijinul[169], pierdere pe care o va regreta amarnic nu peste multă vreme, când va fi nevoit să apeleze la sprijinul fiecărui prieten pentru a-i ţine partea[170].

Statutul Pulcheriei, acum că nu mai avea baza legală pentru exercitarea puterii, depindea în întregime de continuarea reţelei sale de influenţă la curte şi în capitală. În şi prin Biserică, Pulcheria oferea sprijin monahilor şi asceţilor de seamă (precum Dalmaţiu, sihastrul care stătea închis într-o mănăstire din oraş de peste treizeci de ani şi care era părintele duhovnicesc şi aliatul lui Proclus). Ea însăşi prezida o reţea importantă de femei aristocrate, în cadrul unui colegiu de diaconiţe şi de fecioare din Biserica Mare. Acestea se întruneau regulat, după slujba vecerniei, pentru a oferi mese caritabile ce depăşeau cu mult acţiunile unei societăţi de ajutorare a săracilor, dar trebuie situate în contextul dat de femeile cu înalte ranguri aristocrate care organizau astfel de întâlniri, pentru a-şi spori relaţiile sociale sub chiar patronajul fecioarei imperiale. Nestorie a interzis aceste manifestări, sub pretextul că nici o femeie respectabilă nu ar dori să fie văzută pe stradă după lăsarea întunericului[171]. Aristocrata Elena, soţia Pretorului Prefect Damarios, făcea probabil parte din această

---

[169] Barhadbeshabba,. *History of the Fathers,* 21; *Patrologia Orientalis,* 9, Paris, 1913.
[170] *Cf.* J.A.McGuckin,. *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy,* Brill, Leiden, 1994, pp. 20-47; *Idem*, 'Nestorius and the Political Factions of 5th Century Byzantium: Factors in his Downfall' în *Bulletin of the John Rylands University Library* [număr special, *The Church of the East,* J.F. Coakley & K. Parryl (ed.), vol. 78.3, 1996, pp. 7-21; Vezi de asemenea K G Holum,. *Theodosian Empresses,* Londra, 1982, pp. 79-111, 175-216; şi V Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinopole,* London, 1994, pp. 47-61.
[171] Barhadbeshabba,. *History of the Fathers,* 21**;** *Patrologia Orientalis,* 9, Paris, 1913.

reţea, iar furia ei a fost atât de mare, încât nu contenea să-l insulte pe Nestorie din galeria Marii Biserici, ori de câte ori se întâmpla ca el să treacă pe dedesubt[172]. Putem, de asemenea, presupune că şi doamnele aristocrate Droseria şi Marcela, din casa Pulcheriei, jucau un rol important. Ele sunt confidentele de curte ale lui Chiril şi cele care vor sabota sistematic acţiunile lui Nestorie. Ulterior, aveau să fie răsplătite de Chiril cu 50 de livre de aur pentru serviciile lor[173]. Atacul îndreptat asupra validităţii termenului de *Theotokos* nu putea fi interpretat de aceste femei influente (mai cu seamă de către fecioare şi diaconiţe), decât ca pe un afront direct adus propriului lor *mimesis* al fecioriei, fertile şi sacre totodată, a Maicii Domnului. Era cât se poate de clar că pângărirea onoarei Fecioarei mergea mână în mână cu atacul la adresa propriilor lor surse de onoare şi patronaj, derivata lor împărăţie sacră ce reflecta gloria Maicii Domnului.

Contestarea pretenţiei Pulcheriei la statutul sacru de împărăteasă şi fecioară, precum şi îndepărtarea veşmântului ei din altarul bisericii nu au făcut decât să îi păteze public onoarea personală. Astfel, o aprigă duşmănie avea să se nască între Pulcheria şi arhiepiscop. Nu am greşi dacă am spune că acestui grup de femei aristocrate din jurul Pulcheriei i se datorează căderea lui Nestorie. Nu numai că ele i-au furnizat informaţii cruciale lui Chiril, dar au orchestrat, probabil, schimbarea locului de desfăşurare al Sinodului din 341 din capitală (unde era iniţial programat să aibe loc, avându-l ca preşedinte pe Nestorie) la Efes, oraş care dobândise deja statutul de loc însemnat de pelerinaj în cinstea Preasfintei Fecioare. Locul era cum nu se poate mai ostil faţă de tot ceea ce apăra Nestorie şi, în acelaşi timp, era greu accesibil susţinătorilor sirieni ai acestuia. Toate au conlucrat la înfrângerea lui, în cadrul sinodului.

Chiril şi titlul de *Theotokos*

În anul 429, Chiril avea să înceapă războiul public împotriva lui Nestorie, prin rostirea celei de-a şaptesprezecea omilii pascale. Pentru aceasta, ierarhul alexandrin a

---

172 John Rufus, *Plerophoria*, cap. 36, p. 81. R. Graffin & F. Nau (ed.), *Patrologia Orientalis*, vol. 8, Paris, 1912.

173 *Livre de Héraclide de Damas***,** (ed) F. Nau, Paris, 1910, p. 368. De asemenea vezi P. Battifol. 'Les presents de S. Cyrille à la cour de Constantinople' în *Etudes de Liturgie et d'Archéologie Chrétienne*, Paris, 1919.

strâns informaţii şi diferite texte, le-a tradus folosindu-se de excelentele resurse oferite de arhivele şi de cancelaria sa din Alexandria, iar apoi le-a trimis la Roma. Până în anul 430 el obţinuse deja din partea Papei Celestin o condamnare sinodală a ideilor lui Nestorie, condamnare la care, un an mai târziu, a adăugat hotărârea propriului său sinod din Alexandria. Dubla hotărâre a douaă sinoade diferite necesita convocarea sinodului ecumenic, însă aceasta este o cu totul altă istorie. Pentru studiul de faţă, ajunge să remarcăm că afirmarea sinodală a termenului *Theotokos* care a avut loc la Efes, în anul 431 (s-a repetat, în 451, la Calcedon şi la al doilea sinod de la Constantinopol, în 553), a reprezentat nu numai o validare a polemicii christologice iniţiate de Chiril, ci şi – în mare măsură –afirmarea utilizării acestui termen ca una din strategiile teologice personale cele mai controversate ale lui Chril: impunerea simbolurilor cu o puternică încărcătură semantică pentru a rezuma poziţia şcolii sale, prezentând simultan părţii adverse cea mai scandaloasă faţă a controversei. Acestă strategie retorică urmărea să pună părţile adverse în lumini diferite, în posturi dialectice. Într-un asemenea moment şi un context astfel creat, termenul de *Theotokos* devine, dintr-o alcătuire liturgică, pioasă la adresa Fecioarei Maria, un simbol teologic concentrat specific pentru o anume perspectivă cărturărească – un rezumat sinoptic al şcolii christologice a Cuvântului Întrupat ce uneşte două naturi într-un singur ipostas divin[174]. Folosirea de silogisme, concentrate în sloganuri, era o strategie ce respecta îndeaproape practicile retorice străvechi în discuţie, în care o înţelegere limitată între protagonişti nu era atât de dorită, ca şi victoria într-o controversă. În contextul unui sinod ecumenic însă, nu era tocmai o soluţie optimă. Theodosie al II-lea ar fi dorit ca întâlnirea să fie un bun prilej de căutare a bunelor relaţii, după modelul oferit de sinoadele precedente de la Niceea şi de la Constantinopol. Preşedinţia lui Chiril asupra sinodului de la Efes avea să asigure ca dezbaterile să fie centrate doar pe aspectul procesului prin care trecea adversarul său, aşa cum pledau decretele sinodului de la Roma din 430. Fiind instruit de Celestin să ceară fie retractarea lui Nestorie, fie depoziţia acestuia, Chiril a primit mână liberă, în termenii legii canonice, să continue strategia retorică contestatară şi aici, în cadrul ecumenic. Aceasta pentru că legile canonice contemporane făcuseră din decretele sinodale romane şi egiptene ale anului precedent obiectivul principal de reviziuire a agendei sinodului din 431.

---

[174] Va fi nevoie de timp – de la Sinodul de la Efes, până la cel din Calcedon – pentru a ajunge la perspectiva distinctă, extrem de nuanţată, a "unui ipostas ***în*** două naturi".

Stilul retoric al lui Chiril, renumit prin folosirea de rezumate dense şi provocatoare, i-a îngrijorat chiar şi pe adepţii săi. Isidor Pelusiotul, episcopul care îl susţinea, i-a trimis o epistolă critică după sinod, cerându-i să adopte stil mai diplomatic[175]. Acest tip de "discurs prin provocare" se regăseşte expresiv în felul în care Chiril a redus christologia alexandrină, încât să poate fi redată sub forma celor *Douăsprezece anateme* îndreptate împotriva tuturor adversarilor săi[176]. În timp ce teremenul *Theotokos* s-a impus la sinodul de la Efes ca formă standard de cinstire internaţională, *Anatemenle* au fost considerate prea jignitoare – până şi de Părinţii care erau în favoarea sinodului – şi au fost catalogate drept o metodologie mediocră în ceea ce avea să devină o prelungită moderaţie a stilului lui Chiril (sau chiar a teologiei sale) până în primul sfert al secolului al VI-lea[177].

Autorizarea deplină a lui Chiril şi a tradiţiei egiptene va fi continuată la Efes, în 449, dar substanţial limitată la Calcedon, în 451, când şcoala de gândire siriană şi cea romană aveau să se impună răsunător, sub protecţia lui Leon Cel Mare. Printr-o puternică renaştere bizantină, adepţii lui Chiril se vor reafirma în decretele celui de al doilea Sinod de la Constantinopol, în 553, care a reprezentat (din păcate prea târziu, pentru cauza unităţii B0isericii în Răsărit) o încercare disperată de a face din teologia lui Chiril un standard pentru calcedonienii şi monofiziţii din teritoriile răsăritene. În ciuda controversei profunde şi a dezbinărilor dureroase ce au urmat dialogurilor de la Efes, nimeni nu va mai contesta validitatea termenului de *Theotokos*.

Titlul de *Theotokos* ***şi strategia misionară a lui Chiril***

Dacă pretenţia Pulcheriei de a fi o împărăteasă sfântă a fost asociată în mod real cu venerarea lui *Theotokos*, putem spune acelaşi lucru despre pretenţiile lui Chiril Alexandrinul de a fi patriarhul (*etnarch*) creştinilor egipteni. El s-a confruntat cu

---

[175] Epistolele lui Isidor sunt păstrate în colecţia *Epistolele lui Chiril*, P.G. 78.361, 369, 373 & 392.

[176] Anexate la *Epistola a treia sinodică pentru Nestorie,* acestea l-au făcut pe Nestorie să creadă că Chiril ar putea fi acuzat cu success de erezie. Anatemele nu au fost adoptate la sinodul de la Efes din 431, fiind atât de aspru criticate într-un studiu amplu de către Theodoret, încât acesta i-a alarmat pe Părinţii prezenţi la sinod, astfel că ei le-au scos de pe ordinea de zi, cerându-i lui Chiril socoteală pentru cele scrise. A fost singurul proiect al lui Chiril căruia nu i s-a dat curs.

[177] Sinodul al II-lea de la Constantinopol (553) a reafirmat valoarea *Anatemelor* şi le-a readus în centrul atenţiei ca parte a programului de a-i împăca pe aşa-zişii monofiziţi, însă până atunci nu au mai fost atât de controversate (datorită punerii într-o lumină nefavorabilă a diferenţelor dintre abordările christologice alexandrine şi siriene) pentru calcedonienii bizantini ai lui Chiril şi “monofiziţii" din Egipt şi Siria.

sarcina dificilă de a reprezenta simultan rolul de arhiereu şi cel de conducător al Şcolii din Alexandria şi, ca păstor, a avut de trecut proba – deloc uşoară – de a menţine (în mare parte ca episcop şi mitropolit unic al întregului Egipt) unitatea unei biserici dezbinate de continua fragmentare a regiunilor din Egiptul Superior şi cel Inferior. La rândul său, Chiril şi-a revendicat titlul de împărat sfânt, pentru a-şi justifica misiunea de a conduce poporul şi de a apăra drepturile bisericii sale de puternica opoziţie păgână şi iudaică de acasă. Aceasta se poate vedea foarte bine în modul cum îşi revendică rolurile de sfânt vizionar şi de specialist în oracole, chiar în anul când Nestorie ajungea la putere în Constantinopol.

În anul 428, Chiril a afirmat că a avut o viziune, prin care nişte îngeri l-ar fi îndemnat să caute în podeaua bisericii din Alexandria, pentru a găsi moaştele Sf. Cyr, un martir ce se împotrivise prin luptă "diavoliţei egiptene care tocmai i-a ieşit în cale în deşert". În felul acesta, Chiril va institui un loc de pelerinaj dedicat martirilor Cyr şi Ioan, la Menouthis, şi îl va încredinţa spre purtare de grijă călugărilor tabenisioţi[178]. Această acţiune a contribuit considerabil la desfiinţarea ultimului mare templu al zeiţei Isis, care la acea vreme încă mai funcţiona. Chiril s-a prezentat, aici, drept preot creştin vizionar şi hierofant, iar prin aceasta el avea să marcheze un moment extrem de important în bătălia pe termen lung ce se va duce împotriva imensei popularităţi de care se bucura religia lui Isis în Egipt. Cultul închinat ei era răspândit în rândul femeilor din antichitatea târzie. Raza de influenţă a lui Isis era destul de lungă, în special în Alexandria creştină, unde mulţi din adepţii lui Chiril păreau să se fi lăsat atraşi de ritualurile de vindecare celebrate la locul de pelerinaj instituit de el.

Fricţiunea culturală între creştinism şi atracţiile alternative oferite de ritualurile iudaic şi elenist constituia o problemă serioasă în Egipt, chiar şi pe vremea lui Origen. Deşi el însuşi era fiul unui martir creştin, Origen încă mai purta, în secolul al III-lea, un nume prin care era desemnat ca fiu al zeului Horus[179]. În sine, acesta nu reprezenta un fenomen neobişnuit pentru acea vreme, însă este suficient pentru a ne atrage atenţia asupra unor probleme mai ample de ordin religios, dacă ţinem seama de faptul că Horus era fiul lui Isis, în panteonul egiptean, iar Isis, prin virtutea calităţii de mamă divină, purta – între multe alte nume[180] – titlul îndreptăţit de "Mama lui Dumnezeu". Ca Mamă a zeului Horus (pe lângă rolul central de Regină a Magiei, prin

---

[178] *Cf.* J.A.McGuckin, 'The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology' în *Studia Patristica*, 24, (Leuven), 1992, pp. 191-199. Vezi şi aici *infra*.
[179] Origen, "cel născut din Horus".
[180] Scrierile hieroglife o desemnau drept "Cea cu o mie de nume".

care atrăgea un mare număr de adepte, în antichitate), ea era o emblemă de marcă a cultului fertilităţii, în varianta ei romană, ca una din faţetele Mamei Supreme. În acest sens era, desigur, cel mai de seamă patron al puterii regale feminine, căci descendenţa faraonică se socotea pe linie feminină, nu masculină. În formele tipice de teocraţie întâlnite în jurul centrelor de cult mediteraneene, un alt titlu important al lui Isis (fapt bizar pentru noi, modernii, să descrii o zeiţă responsabilă cu fertilitatea fidelelor ei) era de "Marea Fecioară". În Efes – important port şi centru de pelerinaj – se putea înregistra la acea vreme o fuziune interesantă a cultelor Mamei Supreme, Fecioarei Diana-Artemis şi al lui Isis. Faţetele multiple ale cultului închinat lui Isis, care priveau fertilitatea pământului şi ritualurile de primăvară, au înlesnit apropierea zeiţei Isis de Mama Supremă, în special în porturile mediteraneene[181]. Ideea de sinteză a Mamei Fecioare a lui Dumnezeu avea, aşadar, o profundă semnificaţie în Egipt şi în Asia Minor. În Egipt cel puţin, invocarea la întâmplare a titlului de "Mamă Sfântă" sau a ideii de sfântă mamă fecioară era înainte de toate legată de cultul lui Isis. Iar faptul că termenul creştin de *Theotokos* îşi are originea în Egipt, că a trezit suspiciuni în alte părţi ale lumii creştine (mai ales în Siria) arată cum creştinii egipteni vor fi adoptat un astfel de termen pentru Maria la un nivel popular, pentru ca teologii lor să îl adopte ca strategie misionară, prin care urmăreau să înlocuiască vechea religie împrumutându-i elementele pozitive. În seara anului 431, după ce, la insistenţele lui Chiril Alexandrinul, sinodalii o proclamseră, la Efes, pe Maria drept adevărata Maică a Domnului[182], aceştia au ieşti din biserica Maicii Domnului şi au zărit o mulţime numeroasă de femei adunate pe străzile oraşului. Toate aveau torţe (amintind de procesiunile liturgice dedicate lui Isis, în care torţele luminate aveau un rol important) şi se adunaseră, se pare[183], pentru a-i conduce acasă pe "episcopii drept-credincioşi". Chiril descrie triumfal scena, referindu-se la femeile care stropeau drumul cu apă parfumată pe drum, în cinstea episcopilor care apăraseră onoarea Maicii Domnului, patroana oraşului lor[184].

O astfel de demonstraţie putea, la fel de bine, să fie orchestrată de Memnon, episcopul local, dar chiar şi aşa, este o dovadă a impactului puternic pe care cultul

---

[181] Grecii o asociau pe Isis cu Demeter, zeiţa cerealelor, şi o reprezentau în arta greco-romană cu spice de grâu în mâini sau în jurul capului.

[182] Redefinirea ideilor referitoare la naşterea dintr-o fecioară implica, de asemenea, conceptul de întrupare divină.

[183] Deşi, în antichitatea târzie, o mulţime largă purtând torţe şi hoinărind prin faţa casei cuiva putea să echivaleze cu o puternică tentaţie politică de a armoniza gândirea episcopală cu credinţa populară.

[184] Chiril, *Ep. 24*. E Schwarz (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.1. pp. 117-118.

Mamei Fecioare îl avea în rândul oamenilor de rând, mai cu seamă în marile centre de cult, precum Efes sau Alexandria, unde liturghiile păgâne tocmai fuseseră substituite de noi sfinţi şi de noi credinţe. Intenţia lui Chiril de a impune titlul de *Theotokos* vădeşte o înţelegere profundă a tacticilor misionare şi, nu în cele din urmă, nevoia urgentă de a înlocui atracţia datorată unui fel de Mamă Fecioară cu o alta, strategie ce exemplifica atât de dramatic rescrierea evanghelică a culturii eleniste. Ceea ce, pentru Nestorie, era un termen ce aducea prea mult a păgânism, pentru Chiril era o ocazie misionară importantă. În aceasta constă diferenţa dintre puterile imaginaţiei pe care cele două înalte feţe bisericeşti le controlau. În ciuda influenţei continue a motivelor iconice cu Isis pe tronul împărătesc, cu *Isis Lactans,* ce s-au păstrat într-o anumită zonă a artei copte bisericeşti, prototipul iconic bizantin al Mariei pe tronul imperial arată cât se poate de clar că, în generaţiile următoare, cultul Fecioarei Maria a urmat traiectorii total diferite de cultul lui Isis. Obiectivele misionare pe care, înaintea altora, le-a anticipat Chiril, aveau să fie îndeplinite. Asistăm astfel la o încreştinare a elenismului şi nu – aşa cum au afirmat unii pe care asemănările superficiale dintre cultul lui Isis şi cel al Mariei i-au impresionat mai mult decât trebuie – la o elenizare a creştinismului[185].

Semnificaţia evanghelică a termenului de *Theotokos*

Fecioara Maria, cea care de la sine în Evanghelii, spre coborârea celor puternici şi înălţarea celor smeriţi[186], este, de bună seamă, semnul unei contradicţii[187] prin felul cum apare în viaţa Bisericii primare: atât ca simbol teologic, cât şi ca centru puternic şi practic al evlaviei creştine populare şi al armoniei inter-etnice. Fiind la început o venerare străveche, cultul Fecioarei avea să devină un simbol major al mărturisirii christologice ecumenice. Dar chiar şi îndeplinindu-şi rolul de simbol teologic, titlul de *Theotokos* a dobândit o largă răspândire populară, mai ales printre femei şi, nu în ultimul rând, printre aristocratele imperiului, care vedeau în figura Mariei, puternică şi fecundă în fecioria ei independentă, un model iconic pentru

---

[185] Lista de paralelisme din J.G. Frazer, *The Golden Bough* (a opta ed.). NY. 1975. pp. 444-445, ilustrează tipic neputinţa de a distinge între vagul sincretism, strategii de dislocare misionară şi asemănări istorice accidentale

[186] *Cf.* Luca 1:52

[187] *Cf.* Luca 2:34-35

exprimarea propriei lor preoţii şi influenţe asupra vieţii, în Biserica bizantină. Pentru Chiril şi alţi adepţi ai săi, termenul nu numai că îndeplinea o esenţială sarcină hermeneutică, ci avansa cauza evanghelizării misionare, demonstrând un principiu patristic important: teologia savantă, dacă este indispensabilă *kerygmei* creştine, nu poate fi nicicând separată de credinţa populară. Angajarea pastorală a lui Chiril în Egipt a demonstrat cum abordarea intelectualistă şi excesiv de rafinată a religiei de către Nestorie i-a umbrit acestuia puterea de înţelegere, cu efecte dezastruoase atât pentru sine, cât şi pentru cauza unităţii Bisericii în Răsărit.

ESCHATON ŞI KERYGMA: VIITORUL TRECUTULUI ÎN *KAIROS*-UL CONTEMPORAN

Conceptul de Tradiţie Vie în Teologia Ortodoxă[188]

[188] Titlul original: *Eschaton and Kerygma : The Future of the Past in the Present Kairos. [The Concept of Living Tradition in Orthodox Theology.],* in "St. Vladimir's Theological Quarterly", vol. 42, Nos. 3-4, (Winter)1998, pp. 225-271

Introducere

Tradiţia Ortodoxă este energia Bisericii. Este ceea ce, în sens formal şi în chip tainic, duhovnicesc, învaţă şi luminează, conştient sau nu, viaţa fiecărui creştin ortodox. Mai mult decât o îndreptăţită recunoaştere adusă trecutului, ea este "nădejdea acelor lucruri" către care necontenit ne îndreptăm. Şi totuşi, acum când ortodocşii se întâlnesc din ce în ce mai mult cu alte grupări creştine din Occident, într-o perioadă de profunde schimbări sociale şi intelectuale fără precedent, se impun cel puţin câteva exegeze ale noţiunii de "Tradiţie" pentru fraţii şi surorile noastre care nu sunt ortodocşi, pentru ca ei să nu o "primească" doar ca pe o reacţiune din partea comunităţii Ortodoxe ancorate veşnic în trecut, niciodată în stare să adopte decizii în legătură cu cele mai fierbinţi chestiuni bisericeşti, de teamă să nu supere cumva segmentele conservatoare din Biserica lor. Conceptul de Tradiţie se cuvine luat cu seriozitate în atenţie chiar şi de către ortodocşi, pentru a ne putea astfel verifica locul şi identitatea în Sfânta Tradiţie, ferindu-ne de capcana identificării inerţiei noastre cu voia lui Dumnezeu, aşa cum a făcut bătrânul preot orb Eli[189]; sau, chiar mai rău, de a considera "tradiţiile oamenilor" drept Sfânta Tradiţie[190] şi a ne opune, asemenea fariseilor, lucrării neîncetate a Duhului, meritând apoi mânia Domnului rezervată celor care se împotrivesc lucrării dinamice şi tainice a Harului izbăvitor care "suflă unde voieşte" într-o lume ce are, mai mult decât oricând, nevoie stringentă de mântuire.

Fără să pretindă că examinează Sfânta Tradiţie într-un mod exhaustiv, eseul de faţă poate servi drept modest comentariu ce pune alături câteva dintre cele mai importante aspecte ale formării conceptului de Tradiţie, *Regula Fidei* (principiul apostolic al credinţei) în Biserica Primară, cu câteva reflecţii pe această temă, aşa cum apar în gândirea unor autori ortodocşi din ultimii o sută cincizeci de ani. Să începem cu câteva consideraţii istorice care, sper, ne vor călăuzi spre semnificaţia lor teologică. Istoria Bisericii, la fel ca istoria Scripturii, este mai mult decât o cronică istorică a evenimentelor şi ideilor, fiind recunoscută şi proclamată drept lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie. Cronica întrebuinţării cuvântului "tradiţie" în perioada patristică se aseamănă grâului din care avea să se dospească pâinea Sfintei Tradiţii, fiind însăşi rânduiala după care teologia primară Îl caută şi Îi slujeşte Domnului şi Stăpânului ei înviat. Cei doi termeni – istoria ideii şi semnificaţia esenţială a Sfintei Tradiţii – nu sunt sinonimi, ci înrudiţi ca înţeles. La fel ca şi în cazul pildelor, exerciţiul interpretării (preschimbarea grâului în pâine) presupune ochi de văzut şi urechi de auzit[191], fără să fie loc de neutralitate. Discipolul este chemat să cumpănească, de parcă ar fi asemenea celor care au ascultat, fără să audă, *Kerygma* Domnului, sau celor care au luat pilda respectivă drept Evanghelia mântuitoare. Cei prostănaci şi cei nesăbuiţi vor fi judecaţi pentru că nu au înţeles cerinţele unui mesaj duhovnicesc simplu.

Partea I

Doctrina Tradiţiei în Biserica Primară

---

[189] I Regi 3

[190] Matei 15:2.

[191] Marcu 4:9; 4:12.

Preamilostivul nostru Domn a fost El Însuşi foarte puţin răbdător cu cei din generaţia vremii de atunci, care nu deosebeau "tradiţiile oamenilor" de exigenţele Cuvântului lui Dumnezeu. Mânia Sa era îndreptată către cei care se opuneau lucrării dinamice a Duhului mântuitor, în numele unor apeluri paralizante la trecut. Să observăm că Iisus nu a fost, de bună seamă, un revoluţionar iconoclast. Atitudinea Sa faţă de Lege era una de o profundă reverenţă[192]. Domnul nu opunea un curs evolutiv al teologiei unuia "static" sau "tradiţionalist". Dimpotrivă, El opunea un concept al Tradiţiei dinamice unei atitudini tradiţionaliste ce despărţea oportunist comunitatea celor aleşi, de cerinţele curente ale lui Dumnezeu. Rezultatelor unei teologii bazate pe tradiţia Preoţilor, Domnul opunea cerinţele adevăratei teologii biblice, a cărei exegeză este El Însuşi. Totuşi, acea exegeză – aşa cum arată o lectură atentă a majorităţii afirmaţiilor Sale – este atât de adânc înrădăcinată în teologia textului sfânt, în special în scrierile profetului Isaia[193], încât toate chemările Lui radicale adresate poporului Israel, de a se întoarce schimbat la Dumnezeul Cel Viu, sunt în deplină armonie cu tradiţia profetică. Nu am venit să anulez, ci *să împlinesc*[194] – proclamă El. Învăţătura Domnului, Viaţa Sa, Pătimirea şi Învierea Sa mântuitoare aveau să devină "proba" fundamentală (şi dinamica) reflectării ulterioare a Bisericii asupra Tradiţiei: procesul către exegeza esenţială a realităţii. Felul în care Biserica înţelegea realitatea (istorică şi intelectuală) diferă mereu în chip substanţial de aceea a "înţelepţilor acestei lumi"[195], care nu caută adevăratul sens al evenimentelor în contextul viu al experienţei dat de înţelegerea răstignită şi înviată[196]. Promisiunea divină a Mângâietorului ce urma să vină[197] reprezintă responsabilitatea dată de către Domnul Bisericii de a continua să "recunoască" sau să discearnă, generaţie după generaţie, aşa cum cei ce au auzit mai întâi au fost chemaţi să judece (*Krisis*) recunoscând dincolo de cuvintele Sale aparente axa Judecăţii transcendente momentului istoric.

Exerciţiul discernământului nu reprezenta doar preocuparea Bisericii de a se defini şi de a-şi păstra integritatea (ameninţată de pretenţiile învăţătorilor eretici) pentru generaţiile care aveau să urmeze, ci, mult mai important, era o punere la încercare a capacităţii Bisericii de a recunoaşte vocea Bunului Păstor[198]. Credincioşia ei faţă de necurmata călăuzire a Duhului Sfânt, Mângâietorul, care pune la încercare şi îndrumă viaţa Comunităţii alese, avea să devină măsura creştinului, în sens colectiv şi individual, de a pătrunde în taina mântuirii oferite ca har de către Domnul Înviat, de fapt însăşi prezenţa fundamentală, în cadrul Bisericii Domnului Înviat, a tainicei şi dinamicei "parusii" a Duhului Său. Acea "intrare în bucuria Domnului"[199] a devenit, în bună parte, măsura cu care Biserica propovăduieşte mesajul mântuirii. Vom spune deci că, în fiecare generaţie, capacitatea Bisericii de a-l demonstra a intrat, a copleşit şi s-a lăsat copleşită de Sfânta Tradiţie, fiind direct proporţională cu eficienţa sa evanghelică. Este o misiune care nu poate fi contabilizată oricum, fiind mai degrabă reflectată de modul în care participă la dumnezeiescul proces de sfinţire şi vindecare a lumii din vremea sa, prin mila şi bunătatea Hristosului Înviat.

---

[192] Matei 5:17-19

[193] *Cf.* B. Chilton, *A Galilean Rabbi and His Bible : Jesus" Own Interpretation of Isaiah,* London, 1984.

[194] Matei 5:17.

[195] Matei 11.25; I Corinteni 1.19, 27; 3:18.

[196] O viaţă purificată şi o minte luminată de adevărul divin sunt, pentru Grigorie Teologul, condiţiile fundamentale pentru a putea reflecta cu discernământ la tainele creştinismului.

[197] Ioan 15:26; Ioan 16:7-15.

[198] Ioan. 10:5.

[199] Matei 25:21.

Dacă acesta pare un concept abstract şi destul de vag pentru a testa credincioşia faţă de Tradiţie pe care adevărata Biserică trebuie s-o manifeste, să aplicăm atunci generalul la particular, la nivel parohial sau individual, acolo unde se reliefează el mai pregnant. Să vedem aşadar cum se regăseşte lucrarea restauratoare a Mântuitorului la nivelul unei anumite parohii sau al unui anumit creştin. Calitatea misiunii reflectă, de bună seamă, calitatea participării la Sfânta Tradiţie. Principiul potrivit căruia Tradiţia este organic legată de procesul *Kergymei* mântuitoare este afirmat cât se poate de clar la I Timotei 1:3-7 şi se cuvine luat în considerare atât de către teologia savantă cât şi de către cea practică, de experienţa tradiţiei ecleziologice.

Sf. Pavel evidenţiază şi alte aspecte ale Tradiţiei, aşa cum s-au dezvoltat ele în era apostolică. Goppelt (1958) arată cum Pavel operează cu un alt sens al Tradiţiei: *Paradosis*. Este ceea ce Cullmann (1953) observase în interesantul său studiu al tradiţiei apostolice. În anumite pasaje, el vădeşte că este conştient de cât de atent trebuie să transmită altora "ceea ce eu însumi am primit"[200], mai ales când este vorba despre tradiţiile referitoare la Domnul sau la procesiunile liturgice. Alteori, avansând cauza propovăduirii mesajului mântuirii (*Kerygma*) de către Biserică, el este mai mult decât conştient de împuternicirea primită de la Domnul Înviat de a "nu pierde clipa" (*Kairos*) şi de felul cum el însuşi transmite mai departe propria lui contribuţie la Tradiţie, cu autoritatea lui Hristos, Căruia Îi slujeşte ca apostol misionar. Pe de o parte, Pavel consideră Tradiţia un adevăr neschimbător. Pe de altă parte, el o pune în legătură cu *Kerygma* mântuitoare, variind de-a lungul timpului şi slujind ca proclamaţie reuşită a Evangheliei în diverse împrejurări[201]. Deplin încredinţat, el se consideră purtătorul cuvântului apostolic ca "unul care are şi el Duhul lui Dumnezeu"[202]. La vreme de restrişte, chiar cu alţi misionari apostolici ai Bisericii din Ierusalim care s-au opus apostolatului său mult prea "inovator" faţă de neamuri, Pavel este gata să folosească acest sens misionar al tradiţiei nu doar ca o unealtă *kerygmatică* flexibilă: "A fi totul în toate"[203] – ci şi într-un sens rigid şi canonic. Pe discipolii săi îi previne, în câteva rânduri, să păstreze tradiţiile pe care le primiseră de la el şi să se depărteze de cei care nu trăiau potrivit lor[204].

Generaţia de după Pavel, mult mai puţin încrezătoare decât învăţătorul ei în vocaţia apostolică, reprezintă o atitudine mai precaută şi vorbeşte despre acel "depozit" al tradiţiei care trebuie păstrat de Biserică, fără a mai adăuga sau şterge ceva[205]. Sensul adaptării *kerygmatice* este condiţionat în acest moment de iminenţa sfârşitului lumii. Cum sfârşitul lumii (şi al menirii Bisericii în ceea ce priveşte *Kerygma*) se credea a fi aproape, Epistolele pastorale aveau rolul să păstreze tradiţia neştirbită. În III Iuda se vorbeşte despre credinţa care a fost dăruită "o dată pentru întotdeauna" tuturor sfinţilor. Contextul general al Epistolelor pastorale şi soborniceşti oferă simultan cele dintâi semne de avertisment, potrivit cărora Biserica era mai mult decât conştientă de faptul că tradiţia învăţăturii sale era ameninţată din mai multe părţi. Noi, modernii, numim acea perioadă în mod generic confruntarea dintre Biserică şi gnosticism.

A urmat veacul al II-lea, când chestiunea Tradiţiei avea să fie dezbătută pentru prima dată într-un mod conştient şi sistematic. Generaţia primilor dascăli apostolici era deja apusă. Organizaţiile complexe precum şi diaspora larg răspândită peste tot

---

[200] Vezi mai ales I Corinteni 11:2, 23; 15:1-4.
[201] *Cf.* I Corinteni 7:10-12, 25, 40.
[202] I Corinteni 7:40.
[203] I Corinteni 9:22.
[204] I Tesaloniceni 2:15; I Tesaloniceni 3:6.
[205] I Timotei 6:20.

aveau să aducă la ordinea zilei noi chestiuni ce impuneau noi răspunsuri ferme: Cu ce autoritate se poate vorbi pentru Biserică? Cine poate garanta, într-un mod vizibil şi concret, autenticitatea propovăduitei *Kerygma*? Unii comentatori, mai cu seamă adepţii unei filosofii ultra-relativiste a istoriei, încurajaţi de anumite forme de hermeneutică post-modernă, ar putea afirma că nu a existat niciodată o "voce a tradiţiei apostolice" coerentă, că ea era difuză şi variată dintru început. Cei din vechime însă nu au acceptat niciodată o astfel de explicaţie. Fie că erau scriitori ai "Bisericii Slăvite" sau gnostici, şi unii şi alţii au pretins că reprezintă tradiţia autentică, primită făţiş sau în taină de la învăţătorii de dinaintea lor[206].

În ceea ce ne priveşte, vom spune că sub nici o formă *nu* este acelaşi lucru să afirmi că tradiţiile primilor creştini erau variate şi numeroase (numite adesea "deschise" şi fecunde, nu o dată în conflict cu alte forme de tradiţie apostolică), cu a afirma că în biserica primară nu se poate vorbi de "tradiţie apostolică. Numai un diletant ar putea pretinde că documentele istorice ar sugera altceva. Şi totuşi, până şi un comentator care, în opera sa, părea să favorizeze noţiuni ca "tradiţie patristică" sau "teologie universală", a afirmat recent că întregul proces de căutare a tradiţiei autentice în perioada primară este un anacronism, o himeră, adoptând şi el o poziţie reducţionistă şi un model relativist ultra-"evolutiv": "Nu era oare afirmaţia lui Irineu referitoare la universalitatea tradiţiei, mai curând una romantică? Se putea să nu fie diferenţe în cadrul unei tradiţii sau între tradiţii diferite, aşa cum vor fi fost diferenţe între principiile interpretării Scripturii?"[207] Ceva mai încolo, în aceeaşi lucrare, când se referă la pretenţia Părinţilor calcedonieni că christologia lor reprezenta de fapt învăţătura profeţilor, învăţătura lui Iisus despre Sine şi necurmata tradiţie a Bisericii, autorul afirma: "Aceea, în cel mai bun caz, era o pretenţie fictivă, dacă nu chiar o dovadă clară de îndrăzneală."[208] Concluzia la care ajunge este că: "Tradiţia, prin urmare, servea unui dublu scop: în societate apăra adevărul străvechi; la nivel individual prezenta inovaţia drept adevăr străvechi. Altfel spus, Tradiţia însăşi era de la începuturi fluidă şi evazivă, uneori înrădăcinată în Scriptură, alteori în afara ei, întotdeauna deschisă noilor interpretări."[209]

Această poziţie ultra-formalistă este împărtăşită de majoritatea cercurilor protestante şi chiar de tradiţia catolică occidentală, cel puţin din momentul când Newman şi-a lansat conceptul de "evoluţie a doctrinei creştine". O astfel de poziţie face aproape imposibilă distincţia între chestiunea "credinţei apostolice", aşa cum este ea exprimată de *Kerygma* mântuitoare, şi formele folosite pentru a exprima acea credinţă (Tradiţia ca fiind altceva decât doctrinele sau tradiţiile care o păstrează cu sfinţenie – care, cu credinţă, chiar dacă numai în parte, o descriu[210]). Această abordare este nu doar excesiv de reducţionistă, ci chiar ostilă felului în care Ortodoxia abordează şi tratează doctrina esenţială a Tradiţiei. Astfel stând lucrurile, în calitate de ortodocşi se cuvine să ne angajăm, o dată mai mult, în clarificarea şi înţelegerea ciudăţeniilor istoriei Bisericii şi a felului în care ea se raportează la Tradiţia fundamentală a Evangheliei.

Într-un studiu mai vechi dedicat controversei christologice din timpul Sinodului de la Efes[211], am făcut distincţia între diferitele tradiţii christologice din

---

[206] Textul gnostic al lui Ptolemeu, *Epistola către Flora* (vezi Epifanie, *Panarion*, 33.7.9) divulgă un dezvoltat simţ al principiului tradiţiei.
[207] D. F. Winslow, 1990. p. 908.
[208] *Idem*, 1990. p. 910.
[209] *Idem*, 1990. p. 910.
[210] *Cf.* Bulgakov, 1935/1988, p. 71.
[211] J. McGuckin, 1994.

Biserică (vezi diferenţa dintre christologia antiohiană şi cea alexandrină), aşa cum apar ele şi la Chiril până în scrierile sale târzii (sau Proclus în cartea sa *Toma către armeni*), pentru a concluziona că nu numai teologia nestoriană avea să fie considerată eretică de către Chiril la acel sinod, ci şi "tradiţia" venerabililor Părinţi sirieni, care nu a putut dovedi că reprezintă Tradiţia universală a Bisericii. Tocmai această abordare cu discernământ a tradiţiilor (mă refer la tradiţiile ecleziastice, nu la "falsele tradiţii" examinate de Irineu în lupta sa cu Gnosticii) îi scandalizează pe teologii moderni; dar acest fel de a judeca (*krysis*) apare la Chiril nu ca parte a psihologiei sale intransigente (la fel ca Athanasie, şi el s-a dovedit a fi un negociator flexibil şi competent atunci când a intuit că principiile de bază nu sunt ameninţate), ci ca parte a modului său de a înţelege adevărata tradiţie ecleziastică. Rezultatele demersurilor sale, la fel ca direcţiile pe care le-au deschis, nu doar antecedentele istorice, aveau să le confirme. Pr. John Meyendorff a exprimat succint nevoia fundamentală de o analiză istorică riguroasă (obiectivul Istoriei Bisericii), însă opera sa a evidenţiat constant maniera subtilă ce se cere folosită pentru ca discernământul critic (*krysis*) al Tradiţiei să nu rămână o analiză istorică formală. Am preluat afirmaţia sa cu o deosebită seriozitate, convins fiind că vine din partea unuia ce nu a putut nicicând să fie acuzat de naivitate, pentru maniera cu care a abordat complexităţile Istoriei Bisericii: "Studiul Istoriei Bisericii ar fi fără rost, dacă nu ar presupune o căutare a principiilor ecleziastice permanente şi consecvent păstrate cu sfinţenie de Sfânta Tradiţie şi adesea ascunse de *tradiţiile oamenilor*. În acest sens, Istoria Bisericii este o unealtă indispensabilă oricărei căutări îndreptăţite a teologiei unităţii creştine."[212]

Teologia Ortodoxă contemporană, asaltată de relativisme istorice de tot felul, poate lua aminte la cuvintele de mai sus ale Pr. Meyendorff, pentru a nu comite eroarea (din cealaltă extremă) hagiografiei istorice: tot ce este vechi este demn de veneraţie şi orice afirmaţie din vechime are autoritate. Un astfel de răspuns formalist (de fapt o astfel de exagerare) este străin de viaţa Bisericii. Meyendorff îl citează pe Jaroslav Pelikan pentru a-şi evidenţia şi mai bine ideea: "Tradiţia fără istorie a omogenizat toate etapele ajungerii la un adevăr neschimbător. Istoria fără tradiţie a produs un istoricism ce relativizează dezvoltarea doctrinei creştine într-atât, încât distincţia dintre creşterea sa autentică şi o dezvoltare canceroasă, aberantă pare acum complet arbitrară."[213] Secolul al II-lea avea să fie o perioadă atât de lămuritoare pentru felul în care Biserica înţelegea Tradiţia, încât ar fi potrivit, poate, să stăruim încă puţin asupra lui. Curentele gnostice din această perioadă erau, în general, conduse de o elită intelectuală. Chestiunea teologiei avea să fie avansată în fruntea procesului creştin *kerygmatic* (loc pe care, până atunci, nu îl ocupase). Dar nu numai acest curent intelectualist (deşi adesea anti-intelectualist şi mitic în conţinut) a determinat răspunsul Bisericii. Celelalte curente din secolul al II-lea au fost şi ele la fel de influente. Experienţa Romei cu Marcion şi apelul la un Canon scriptural mai simplu şi mai coerent, împreună cu neîncetatele conflicte, tot la Roma, dintre teologi (Monarchian şi Logos) aveau să aducă în prim plan chestiunea Tradiţiei. Controversa montanistă (din Roma mai întâi, datorată unui apel instinctiv la autoritate represivă – variantă criticată de Irineu) a ajutat şi ea la definirea reflecţiei creştine cu privire la natura darului harismatic, la autoritate şi la recunoaşterea adevăratei Tradiţii. Această perioadă marchează tocmai naşterea principiului ecleziastic al "teologiei patristice": în sens literal, teologia episcopilor – dar nu a oricăror episcopi, ci a acelor conducători creştini care erau (atât în vremea lor, cât şi de generaţiile precedente) văzuţi de

---

[212] J. Meyendorff, 1989, pp. 379-380.
[213] *Idem*, 1974, p. 224; citat din Pelikan, 1971, p. 9.

Biserică drept reprezentanţi ai liniei Tradiţiei de urmat şi care, *kerygmatic*, fusese fidelă trecutului şi încrezătoare în viitor. Teologia patristică, ca principiu, este astfel una din primele metode ce urmăreau stabilirea Tradiţiei în era post-apostolică. Ea presupune aplicarea conceptului de autenticitate *kerygmatică* noţiunii de corespondenţă lăuntrică a teologilor de-a lungul veacurilor, a căror "inspiraţie" sau, altfel spus, a căror viaţă lăuntrică era călăuzită de mişcările Duhului Sfânt. Aceştia sunt teologi patristici (termen care se aplică atât prezentului, cât şi trecutului) prin aceea că opera lor este marcată de greutatea şi destinul Bisericii la un moment dat. Ceilalţi teologi pot fi interesanţi din punct de vedere istoric sau, în cel mai rău caz, eretici. O astfel de clarviziune poate avea cel care este crescut în Duh pentru a lucra în Biserică pentru cauza Adevărului; poate fi, de asemenea, recunoscută şi de generaţia contemporană de creştini (sau nerecunoscută, în funcţie de stadiul trezviei lor duhovniceşti); în fine, poate fi recunoscută retrospectiv prin semnele ulterioare ale "consolidării" – o formă mai accesibilă de recunoaştere dată creştinilor vremurilor târzii, care privesc înapoi spre controversele din trecut şi se opresc la câteva momente-cheie (aşa după cum Părinţii sinoadelor bisericeşti târzii au ales Niceea, dintre numeroase alte întâlniri sinodale ale Bisericii zgomotosului secol IV). "Principiul patristic" (mai precis noţiunea de "minţi iluminate" care au formulat "gândirea Bisericii" în lumina Duhului Sfânt) a devenit felul în care generaţiile ulterioare de creştini aveau să facă lumină, în timpul secolului al II-lea. Aceasta nu înseamnă că marii gânditori nu au avut nici un impact în vremea lor. Clement al Romei, Irineu şi Tertullian – pentru a numi doar câţiva – au fost nu numai călăuze influente pentru generaţiile care le-au urmat, ci şi adevăraţi arhitecţi ai spiritului, apologeţi încă din timpul vremii lor.

Prima încercare patristică de a formaliza o normă în ceea ce priveşte Tradiţia se poate regăsi în I Clem. 42-44. Aflăm aici o evidenţiere a noţiunii de succesiune apostolică prin primii episcopi a căror autoritate, la fel ca aceea a apostolilor, este în măsură să excludă anumite învăţături sau să încurajeze altele. Această noţiune de succesiune apostolică, unde episcopul este cel care, într-un mod conservator, are menirea unui *defensor fidei*, se potrivea de minune unei perioade gnostice de profunde speculaţii mitice din interiorul şi din afara Bisericii, alte perioade din viaţa Bisericii neoferind contextul potrivit. Irineu avea să desăvârşească formularea acestui argument în propria sa doctrină despre succesiunea apostolică, iar o dată cu el avea să pătrundă în vocabularul ecleziastic. Aplicarea acestuia avea să fie însă deficitară. I Clem. 7:2 îi îndemna pe corintenii recalcitranţi, cu tot prestigiul considerabil de care se bucura episcopul roman de atunci, să renunţe la interesele lor deşarte (datorită ostilităţii lor faţă de propriul lor sinod de preoţi) şi "să primească dumnezeiasca şi măreaţa rânduială a tradiţiei noastre". Prin aceasta el voia nu atât să-i determine să adere la anumite aspecte doctrinare sau tradiţii mărturisite de Biserica din Roma, cât să le insufle o credincioşie plină de pocăinţă faţă de conducătorii de atunci. În acelaşi timp, cum însuşi canonul scrierilor autorizate era din ce în ce mai elaborat, tendinţa de a face apel la autorităţi concrete şi larg acceptate apare ca o elaborare aparte a doctrinei din Epistolele pastorale târzii. Altfel spus, învăţătorii consacraţi ai generaţiei precedente devin călăuzele definitive ale discipolilor-dascăli din generaţia imediat următoare. Noţiunea o regăsim la Policarp[214] şi la Papias, care extind şirul dascălilor consacraţi dincolo de primii apostoli, a căror tradiţie pretinde să o reprezinte[215]. O concepţie similară asupra Tradiţiei aflăm şi la Aristide, atunci când face apel la

[214] Policarp, *Epistola către Filipeni*, 3, 2.
[215] În Eusebiu, *Historia Ecclesiastica* (H.E.), 3. 39. 3-4.

Regula Fidei – forma cea mai simplă a arhitecturii simbolului de credinţă primar, folosite de Biserică în cateheză[216]. Eusebiu îl citează pe Ignaţiu de Antiohia într-o manieră asemănătoare, atunci când îşi îndeamnă ascultătorii "să respecte tradiţia apostolilor"[217], deşi sintagma nu apare în scrierile lui Ignaţiu păstrate până în ziua de azi.

Acest prim concept patristic elaborat al tradiţiei, mai exact o doctrină a moştenirii episcopale a harismei autorităţii (autoritate concepută ca principiu conservator al apărării), avea să se dovedească insuficient de flexibil şi mult prea îngust pentru a face faţă variatelor provocări la adresa unităţii Bisericii, pe care secolul al II-lea le adusese. Crearea paralelă a conceptului de tradiţie apostolică, adică primii paşi către stabilirea canonului scripturistic, avea să ducă la rezultate mai durabile şi definitive. Chiar şi aşa, formularea principiului canonicităţii Scripturii este semnul tradiţiei ecleziastice care a generat conceptul de Canon, sub călăuzirea şi inspiraţia Duhului, şi a recunoscut care dintre scrierile apostolice străvechi erau compatibile Canonului. De aceea este cu atât mai evident că obsesia Apusului în ceea ce priveşte priorităţile Scripturii sau Tradiţiei este o chestiune marginală, care s-a născut dintr-o falsă întrebare.

Irineu a dus mai departe, în mod conştient, gândirea predecesorilor săi. Fără să fie, ca mulţi dintre Părinţii care i-au urmat, o minte vioaie sau un gânditor original, el avea însă o predilecţie pentru consens şi armonie care, împreună cu un autentic simţ al justiţiei şi libertăţii (dovadă stau apărarea sa a primilor montanişti entuziaşti din Asia Minor şi apelul său la o ascultare nepărtinitoare a quartodecimanilor) aveau să-i fie benefice. Irineu a dezvoltat conceptul neîntreruptei succesiuni a episcopilor din apostoli, transformându-l în principiu canonic, pe baza exemplului acelor Biserici care erau cu adevărat "apostolice"[218]. Acest caracter apostolic al Bisericilor (ce avea să fie aplicat mai apoi de către Roma potrivit pretenţiilor papale) a avut o conotaţie ambivalentă, rezumată pe scurt astfel: (a) Biserici care puteau să pretindă continuitatea învăţăturilor apostolice pe baza catehezei lor nealterate şi (b) acelea care pretindeau acea continuitate pe baza caracterului venerabil al temeliilor lor. Pentru Irineu, cele două semnificau unul şi acelaşi lucru: acele Biserici care erau cele mai prestigioase (în epoca primară fiind Roma, Antiohia, Alexandria, Efes) îşi revendicau cel mai mult legătura nemijlocită cu unul dintre apostolii primei generaţii. În vremurile mai târzii, acest dublu sens al apostolicităţii Bisericilor avea să fie diferenţiat şi mai mult între Răsărit şi Apus, cel dintâi accentuând mai ales elementul esenţial al doctrinei apostolice, cel de-al doilea accentuând principiul comuniunii ierarhice cu Scaunul Episcopal din Apus. În acest caz, paradoxal, un astfel de canon al tradiţiei a generat efecte nebănuite, ducând treptat mai degrabă la dezbinarea mentalităţii ecleziastice în Răsărit şi Apus, decât la armonizarea lor. Irineu scrie însă cu mintea îndreptată spre prezent, nu spre viitor. El aplică acest principiu al succesiunii apostolice într-un fel precis, pentru a arăta că neîntreruptul şir de episcopi din cele mai importante Biserici apostolice[219] era spaţiul dezbaterilor. Cu alte cuvinte, nu oricine, şi mai ales nu oricare tradiţie erau obiectul de interes al discuţiilor. Dar dacă cineva ar discerne, iar apoi ar analiza tradiţia apostolică a doctrinei creştine, acesta ar descoperi că există o unanimitate perfectă în ceea ce priveşte *Regula Fidei* şi

[216] Aristide, *Apologia,* 15.2.
[217] Eusebiu. *H.E.*, 3. 36. 4.
[218] Irineu, *Împotriva ereziilor*, 3. Praefatio; *Împ. Erez.*1.1; *Împ. Erez.* 2. 1-4. 1.
[219] Şi astfel, începând cu Hegesipus şi cu Irineu care lansase ideea, fiecare oraş avea să-şi demonstreze listele episcopale. Se cuvine remarcat că listele demonstrează principiul pe care îl ilustrează, nefiind părţi constitutive ale acestuia.

propria sa interpretare a Scripturii. Documentele din principalele centre apostolice – Bisericile străvechi – stau mărturie în acest sens.

El a afirmat apoi că Bisericile apostolice au harisma adevărului (*charisma veritatis*)[220]. Prezenţa acestei harisme este dată de felul în care ele interpretează Scripturile, cu solemnitate şi într-un consens universal. În acest context avea el să-şi dezvolte celebra imagine a aşa-numitei "chei" interpretative (*hypothesis*); pe care doar Biserica o deţine. Aceasta a dus la conceptul patristic mai bogat de "minte a Bisericii" (*Mens Ecclesiae*), aşa cum avea să denumească Athanasie, *Dianoia* Bisericii şi sensul (*Skopos*) Scripturii şi al Tradiţiei – spre care urma să tindă credinciosul luminat de Duh, imagine care a fost radical paralizată şi deformată de ereticii dizidenţi. Pentru Irineu, ereticii erau aceia care nu aveau "cheia" Scripturilor. Ei au reîmbinat piesele unui mozaic – aşa cum îl numeşte el – formând însă un câine; Irineu pretinde că ereticii erau de bună credinţă, de vreme ce piesele mozaicului lor erau originale[221]. A mai contribuit, de asemenea, la vocabularul fundamental al teologiei Tradiţiei dezvoltând teza potrivit căreia cheia interpretării biblice este "Canonul adevărului"[222], care în versiunea latină a operelor sale, avea să devină pentru Apus – în mod decisive prin Tertullian[223] – principiul *Regula Fidei* sau *Regula Veritatis*. Această *Regula*, scria Irineu, este cel mai puternic argument împotriva perspectivei gnostice, fiind păstrat de către toate Bisericile şi preluat de la apostoli. Succesiunea apostolică este astfel nu atât o chestiune de succesiune individuală a episcopilor unul după altul, cât succesiunea învăţăturii apostolice din vremea apostolilor până în ziua de azi: Tradiţia apostolică în Biserică şi propovăduirea adevărului au ajuns până la noi.[224]

Dacă acesta încă pare un principiu istoric vag, bazat pe conceptul succesiunii episcopale, pe ideea de caracter apostolic şi nu atât de încrederea în *habeamus corpus*, trebuie să ne amintim că Irineu a fost gata să îl formalizeze în practică şi apelase la el în primul rând pentru a-şi înlătura oponenţii gnostici. Cu alte cuvinte, el nu apelează la canonul pe care toate Bisericile din lume l-au avut de la început, sub aceeaşi formă, aceleaşi cuvinte şi chiar aceleaşi propoziţii, în proto-crezul lor. Ce voia el să spună era că Bisericile principale la care a făcut apel (cea din Roma în mod special) ofereau ca suficientă garanţie o simplă *Regula Fidei* ce se afla în deplină armonie cu credinţa apostolică a Bisericii Primare. Nu a fost nevoie decâ să se stabilească adevărul o dată, într-un caz anume (deşi el sugerează, desigur, că ar fi vorba de mai mult decât un singur caz) pentru a avea un canon. Pentru el, adevărul putea fi găsit doar în acele Biserici care mărturiseau doctrina apostolică. Cred că natura practică prin excelenţă a argumentului său ne îndeamnă să privim cu mai multă prudenţă la critica lui Winslow menţionată mai sus şi situează într-un context adecvat argumentul unor studii atât de influente precum cel al lui W. Bauer[225], potrivit căruia primele forme identificate de mărturisire a Credinţei[226] de către o Biserică constituie adevărata ei tradiţie. Această

---

[220] *Împ. Erez.* 4.26.2
[221] *Împ. Erez.* 1.8.1.
[222] *Împ. Erez.* 3.2.1. *Kanon Tes Aletheias* . Numeşte Biserica "trupul adevărului": *Împ. Erez.* 2.27.1.
[223] Tertulian a forţat de către contextul legislativ mai mult decât Irineu. După el tradiţia a fost transmisă în cadrul bisericilor unite printr-o relaţie apostolică "familială". Tradiţia este deci patrimoniul de drept al bisericilor apostolice: un patrimoniu care este moştenirea lăsată de întemeietorul legal al corpului bisericesc. Această moştenire aparţine doar moştenitorilor legitimi. Pretendenţii ei nelegitimi – precum ereticii – trebuie excluşi, pretenţiile lor fiind anulate prin neprezentare. (*De Praescriptione Haereticorum*, 19-21.)
[224] *Împ. Erez.* 3.3.3; *cf. Adv. Haer.*, 4.26.2 şi 4.33.8.
[225] W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971.
[226] Bauer sugerează că în Siria acesta ar fi mai curând Bar Daisan, decât Efrem şi gnosticism astrologic, mai curând decât orice fel de niceeanism târziu.

formă de arheologie este însă departe de intenţia lui Irineu, după care, prin folosirea acestui canon strict şi accesibil de cateheză din principalele Biserici străvechi, se poate face apel la exemple precise. Ca să ştii unde anume să "apelezi" ai însă nevoie de o sensibilitate critică aparte. Tocmai acest context al "apelului" îndreptăţit oferă doctrinei Tradiţiei prima sa formă canonică – aspect pe care Tertullian avea să-l evidenţieze din plin după aceea. Pentru Irineu, piatra de încercare a unei posibile tradiţii apostolice (din nou amintim că el nu identifică, în acest stadiu, tradiţia apostolică cu exemplarul său) este compararea doctrinei creştine cu proto-crezul *Regula Fidei* pe care îl consideră cadrul de bază al *Kerygmei* apostolice: Dumnezeu ca Tată şi Făcător al cerului şi pământului, Iisus Hristos Care S-a întrupat pentru ca să mântuiască omenirea, Fecioara Maria, Naşterea din Fecioară, Patimile, Moartea şi Învierea lui Iisus, Duhul Sfânt care a grăit prin prooroci[227]. *Kerygma* mântuitoare ar putea fi apărată printr-un apel la o "prescripţie" legală, fără să poată fi redusă la ea.

Modelul prezenta, într-adevăr, câteva pericole, oricât de folositor era pe vremea când fusese folosit. În două rânduri – apărarea montaniştilor din Asia Minor şi autoritatea Bisericilor ce serbau Paştele pe 14 Nissan – Irineu însuşi avea nevoie de o calificare. Roma încerca arbitrar sa impună tradiţia Bisericii Romane străvechi altori Biserici. Aici se diferenţiază tradiţia autentică (*Consuetudo*) de *Regula Fidei*. Cu toată pledoaria sa pentru aspectul canonic din *Regula*, Irineu nu a fost formalist, recunoscând că Roma depăşise limitele propriei autorităţi, slăbind-o în decursul acestui proces, în timp ce a încercat să impună un nivel de uniformizare aberant celorlalte Biserici. Acelaşi argument este aplicat în esenţă şi de Ciprian al Cartaginei[228], Firmilian şi Dionisie al Alexandriei[229], care s-au opus tradiţiei romane în controversa referitoare la rebotezarea ereticilor. Dacă Bisericile-surori urmau tradiţiile care erau la fel de străvechi ca şi cele din Roma, nimeni nu putea impune o uniformizare. Iată că această abordare a Tradiţiei lăsa destul loc pluralismului şi diferenţierilor locale în ceea ce priveşte liturghia şi disciplina din Biserici.

Tradiţa dogmatică a creştinismului se extinde în mod evident, este clarificată şi elaborată o dată cu pierderile, transformările şi noile formule adoptate de-a lungul primelor veacuri ale Bisericii. Fluiditatea detaliului apologeţilor este demnă de remarcat. Într-un anumit sens, Origen evidenţiază acest aspect atunci când îşi începe vasta operă de teologie sistematică de la începutul secolului al III-lea, *De Principiis*, cu prudenta afirmaţie din care reiese că doreşte să investigheze numai acele chestiuni nelămurite de *Regula Fidei*[230]. Şi totuşi, acestea erau destul de numeroase, în opinia sa, cuprinzând chestiuni sofisticate de christologie, pneumatologie, despre originea sufletelor, pentru a nu mai menţiona întregul spectru de cosmologie creştină. Viziunea lui Origen referitoare la *Regula Fidei* este ultra-"tradiţionalistă": "Învăţătura Bisericii transmisă în succesiune neîntreruptă din vremea apostolilor se păstrează încă şi ea continuă să existe în biserici până în ziua de azi."[231]

Dar, cu spirit de observaţie, el a adăugat că unele doctrine apostolice (referindu-se la învăţăturile scripturale) sunt clare, în timp ce altele au nevoie de clarificare. Sarcina lui, aşa cum a înţeles-o el, era una de exeget. Pe tălmăcitori (dascăli creştini) îi vede purtători ai Duhului Sfânt, chemaţi să răspândească şi să clarifice impulsul apostolic în Biserică. Aceste suflete sunt adevăraţii "Mari Preoţi",

---

[227] *Împ. Erez.* 1.10.1; vezi la Tertulian, care redă această sintagmă în *De Praescriptione Haereticorum*, pp.19-22.
[228] Ciprian, *Epistole*, 71-75.
[229] *Cf.* Eusebiu, *H.E.*, 7. 3-4.
[230] Origen, *De Princ*. 1. *praef.* 2-3, 7-8, 10.
[231] Origen, *De Princ*. 1. *praef.*2.

în decursul vieţii Bisericii[232]. Cei lipsiţi de această putere spirituală de înţelegere pricep la un nivel mai puţin elevat. Există diferite nivele – *Epinoiai* – ale revelaţiei Logosului şi astfel avem variate nivele în cadrul Scripturilor. Evanghelia după Ioan, spune el, este apogeul a ceea ce toţi ceilalţi autori ai Noului Testament încercau să atingă. Origen nu încearcă să pună laolaltă sau să armonizeze textele Noului Testament sub forma unui mesaj univalent. În mod clar, el afirmă existenţa unor nivele de inspiraţie din chiar textul sacru, corespunzătoare trezviei spirituale a scriitorului aflat sub inspiraţia Duhului şi perceptibile numai potrivit trezviei spirituale a "ascultătorului".

Ideea lui Origen referitoare la nivelele de lectură ale Scripturii a reflectat-o pe cea a lui Clement, predecesorul său din şcoala din Alexandria[233]. Metoda exegetică a lui Origen a încurajat doctrina unanimităţii centrale a tradiţiei spirituale a "învăţăturilor apostolice", cu multiple variante de interpretare a acelei realităţi. Aceasta nu explica felul în care "recunoaşterea" Bisericii a determinat care exegeză era bună şi care rea, deşi aceasta avea să se întâmple ceva timp mai târziu, datorită nu în ultimul rând prolificităţii geniului lui Origen, ce a lăsat o moştenire ambivalentă teologilor ce i-au urmat. În ceea ce îl privea pe Origen, el pare să afirme – adesea inconştient – ipoteza că darurile Logosului (analiza inteligentă şi clarviziunea spirituală) erau *de facto* metode ale testării exegezei, formulării şi propovăduirii ei. În acest sens, el pare să folosească un model de judecată (*krysis*) a Tradiţiei ce pune în balanţă canonul şi harisma, contrapunând rolul regulator jucat de *Regula Fidei* cu funcţia profetic-inspirată a teologului.

Câtă vreme dezbaterea pe marginea doctrinei creştine a fost în mâinile unor maeştri de elită (posibilul context pentru cea mai mare parte din *De Principiis*), chestiunea nu ridica probleme deosebite. Mulţi dintre aceşti intelectuali aveau să devină ei înşişi călugări şi astfel premizele unui conflict, aşa cum se născuse înainte între Irineu (purtătorul de cuvânt al episcopilor) şi tradiţia teologilor (gnostici), erau adesea insuficiente pentru o controversă de proporţii. Atunci însă când chestiunile iscau controverse şi depăşeau spaţiul academic (*scholae*), ajungând la conştiinţa publicului larg, avea să se schimbe modul de tratare a creştinilor individuali. Cartea lui Origen (*De Principiis*) a stârnit multe controverse în Alexandria şi se pare că atât episcopul Dimitrie, cât şi papa de la Roma s-au aliat pentru a-i denunţa teologia – fapt discutat de Pamfil şi Eusebiu, care au dorit să vadă o legătură între controversa din jurul lui Origen pe chestiuni canonice cu hirotonirea lui palestiniană. Conflictul avea să devină şi mai notoriu în secolul următor.

Conflictul arian, prelung şi înverşunat, avea să marcheze, în secolul al VI-lea, sfârşitul vremurilor când o biserică locală îşi putea asuma responsabilitatea în ce priveşte rezolvarea chestiunilor de controversă dogmatică. Se pare că acesta a fost, în parte, o agitaţie postumă pe seama teoriei lui Origen. După ce chemarea lui Arie adresată celorlalţi episcopi (împotriva cenzurii gândirii de către Alexandru) avea să răstoarne principiul episcopal local de călăuzire, necesitatea unui Sinod s-a impus ca alternativă. Principiul sinodal fusese deja folosit în Asia Minor ca reacţie împotriva mişcării montaniste şi s-a dovedit eficient în soluţionarea disputelor canonice în precedentele vremuri de criză, cum ar fi cele din perioada imediat următoare persecuţiilor. Acum, în noul cadru oferit de o biserică favorizată de stat – de bună seamă dezbinată şi slăbită după zeci de ani de ostilitate din exterior şi de lupte interne – se nutrea spenanţa că sinoadele la scară largă, după modelul senatorial, ar putea

---

[232] *Cf.* McGuckin, 1985.
[233] *Cf* Origen, *De. Princ.* 4.2.4; Clement, *Stromatele,* 7.16. 104.

aduce unanimitatea înţelegerii Tradiţiei creştine fundamentale. La început, principiul sinodal "internaţional" suna promiţător, dar curând după aceea schimbările de tactică ale lui Constantin şi rivalitatea dintre episcopi au redus considerabil aspiraţiile pentru o armonie pubilică. Secolul al IV-lea avea să compromită speranţa unui principiu ecumenic de guvernare sinodală, de vreme ce un sinod era anulat şi anatemizat de următorul.

Această etapă din istoria Bisericii marchează un secol febril de elaborare – sau, cel puţin, de redefinire – a crezului ce reflectă dorinţa de a păstra, măcar formal, afirmaţiile baptismale elementare – ele devenind subiect aprins de "comentarii" în cadrul controversei ce lua tot mai multă amploare. Până şi proto-crezul de la Niceea, care reprezintă o mărturisire de credinţă a unei respectate Biserici, a fost modificat prin adăugarea frazelor anti-ariene, incluzând material non-biblic ("Fiul de o fiinţă cu Tatăl", *Homoousion*). Până la sfârşitul acestei generaţii răvăşite, chiar şi principiul apelului la crezuri era folosit cu ezitare (până când niceeanismul însuşi a restabilit în cele din urmă ideea unui crez comun şi universal – o mişcare ce avea să producă efecte considerabile după secolul al patrulea). De fapt, bizarul principiu sub-creştin al proscrierii, deşi aflat la temelia credinţei niceene, avea să ofere soluţia reconciliantă în urma disputelor răsăritene din secolul al IV-lea. Mulţi teologi nu au înţeles în mod corect modul cum împăraţii bizantini şi-au revendicat rolul de păzitori ai credinţei. O dată mai mult, aceasta este în mare măsură o abordare "juridică" a chestiunii harismei autenticităţii. Şi totuşi, ea a jucat un rol crucial în Biserică, din secolul al IV-lea până în secolul al XV-lea, iar în România şi Rusia chiar şi după aceea. A fost un principiu care, în mâinile protagoniştilor imperiali, avea să fie adesea aliat principiului episcopal[234], dar pe care trebuie să-l considerăm ca parte a acelei "*charisma veritatis*" proprie tuturor creştinilor. Despre această harismă, Komiakov scria că aparţine tuturor celor din poporul lui Dumnezeu, deşi suferă un proces de rafinare şi este considerată mai mult sau mai puţin importantă în funcţie de rolul jucat de diferiţi oameni în diferite ocazii în societate şi în Biserică.

În ceea ce priveşte relansarea principiului fundamental străvechi numit *Regula Fidei* pe o nouă traiectorie, Niceea s-a dovedit un moment de cotitură prin adoptarea termenului de *Homoousion* drept temelie de bază a adevăratei Tradiţii. Termenul nu se afla în propovăduirea Scripturii sau în cea apostolică şi avea o moştenire dubioasă încă din timpul lui Pavel din Samosata. O dată cu adoptarea acestei formule, o inovaţie nemaiauzită până atunci avea să definească credinţa creştină din trecut într-o privinţă fundamentală. Până atunci, Tradiţia fusese exclusiv cuvântul Scripturii interpretat în concordanţă cu *Regula Fidei*. Până şi tentativele sistemului origenian fuseseră exprimate drept o exegeză în domenii lăsate nelămurite încă din vremuri străvechi. Athanasie a arătat că termenul de *Homoousion*, fără să fie biblic, corespundea mai bine "spiritului" Tradiţiei[235]. Pentru el, Scripturile, învăţătura apostolilor şi "Tradiţia Părinţilor" erau toate conţinute în crezul de la Niceea[236]. El a dus mai departe polemica lui Irineu împotriva gnosticilor, aplicând-o adepţilor lui Arie care, spunea el, abordau textele biblice fără să ţină seama de un sens de ansamblu ("*Skopos*") al Bibliei[237]. Pentru Athanasie, concepţia înduhovnicitei şi luminatei "Minţi îmbisericite" era fundamental[238] şi, din această perspectivă, avea să joace un rol determinant pentru Părinţii Capadocieni care i-au urmat, dând tonul în

---

[234] Împăratul uns şi sfinţit în serviciul divin.
[235] Athanasie, *Ep. ad Afros*, 6.
[236] Athanasie, *Ep. ad Adelph*, 6; *De Decret.* 2.
[237] *Con. Arianos*, 3.35.
[238] [*Ten ekklesiastiken dianoian*]. *Con. Arianos*, 1.44.

chestiunea aşa-numitei "drepte înţelegeri" a Tradiţiei bisericeşti pe care o apăra Grigorie Nazianz în ale sale *Prelegeri teologice*[239].

După Niceea, pentru apologeţii conceptului teologic de *Homoousion* (în cele câteva dintre variantele sale), autoritatea acelor "Părinţi" prezenţi la sinod avea să devină un *motiv de ironie*. Era, aceasta, o continuare a principiului patristic al adevărului inspirat, pe care Părinţii capadocieni reprezentativi îl rezumată adesea; prin teologia lor, aceştia aveau să desemneze canalele autentice de transmitere a doctrinei cu adevărat inspirate. O dată ce haosul realităţii sinodale din secolul al IV-lea devenea din ce în ce mai îndepărtat, ideea sinoadelor inspirate *per se* avea să câştige tot mai mult teren, împreună cu apropiatul concept al autorilor inspiraţi – "Părinţii" – care a devenit o particularizare a acestei teorii. Mai ales începând cu secolul al V-lea autorităţile patristice aveau să fie convocate de către teologi controversaţi şi istorici ai Bisericii. Deciziile sinodale aveau să se ia în funcţie de vechile simboluri de credinţă (*Regula Fidei*), fiind considerate interpretări contemporane şi definitive; astfel, simbolurile de credinţă sinodale au devenit ele însele parte din noul depozit de tradiţie ce trebuia păstrat cu sfinţenie, din generaţie în generaţie.

Athanasie îşi conturase deja viziunea categorică asupra rolului jucat de noile forme ce adaptau tradiţia străveche la situaţii contemporane, însă abia Vasile avea să dezvolte în chip remarcabil acest concept, în lucrarea sa intitulată *Despre Duhul Sfânt*[240]. El se foloseşte de tradiţiile liturgice ale Bisericii sale (semnul crucii, miruirea, epicleza şi aşa mai departe) pentru a arăta că există multe "dovezi şi experienţe" de o importanţă crucială care nu presupun în mod necesar atenţia publicului (sau, am putea spune, care nu au figurat până atunci în scrierile controversate ale Bisericii), dar erau, cu toate acestea, la fel de reprezentative pentru viaţa tainică a Bisericii, ca mărturisirile publice. Pornind de la această premiză, el continuă apărarea doctrinei ce afirmă caracterul divin al Duhului Sfânt. Chiar dacă până atunci nu era decât o taină ascunsă, empirică a Bisericii[241] şi nu atât un explicit şi dogmatic *ekthesis* (Bobrinskoy a afirmat pe bună dreptate că aşa a fost, respingând astfel "apărările" ecleziale[242]), aceasta este nu mai puţin parte integrală a Tradiţiei creştinismului străvechi, deşi necesită o nouă apologetică şi chiar o nouă formă de articulare, în contextul criezi actuale. Teza lui Vasile este că tot ce animă şi alcătuieşte Biserica ţine de lucrarea Duhului Sfânt şi această *energeia* sau prezenţă a Duhului Sfânt nu este altceva decât ceea ce se înţelege prin caracterul fundamental apostolic al Bisericii. Grigorie de Nazianz se referă la acelaşi lucru, în celebra sa expunere din *A Cincea Prelegere teologică*[243], care adeseori este plasată într-un context impropriu, pentru a face să pară a fi rostită în sprijinul unui "model evolutiv" al revelaţiei creştine[244]. În urma acestui

---

239 Grigorie Teologul, *Oraţii*, 27-31.
240 Vasile, *De Spiritu Sancto*, cap. 27 (păstrat şi în canoanele 91-92 ale lui Vasile, în Sfinţii Nicodim şi Agapie, *Pidalion*, E.T. D Cummings. Chicago 1957/1983. pp. 853-861.
241 Vasile a fost răstălmăcit amarnic cu privire la argumentul potrivit căruia tradiţiile "tainice" sunt la fel de importante ca şi tradiţiile "deschise". Termenul său de *mysteria* referitor la dogmele despre care vorbeşte divulgă negreşit un context liturgic şi exact acelaşi context se cuvine aplicat la ceea ce el înţelege prin *mystikos*: nu secret *qua* privat, ci în chip tainic "sacramental" prin caracter.
242 Bobrinskoy, 1986, 1988.
243 Grigorie Nazianz, *Orat*. 31. 26-27.
244 El spune de fapt că epoca Vechiului Testament este perioada revelaţiei Tatălui, Noul Testament este perioada revelaţiei Fiului, iar epoca Bisericii este perioada revelaţiei dumnezeirii Sfântului Duh. Retorica lui Grigorie urmăreşte acelaşi lucru ca Vasile: chestiunea diferitelor perioade critice din viaţa exterioară şi controversată a bisericii, cheamă diferite forme teologice argumentative. Grigorie în nici un caz nu spune că doctrina dumnezeirii Duhului a fost revelată în veacul său – după cum ne arată şi o lectură atentă a teologiei sale – şi nu susţine un model "evolutiv" al procesului revelaţiei. Aceeaşi

important semnal teologic dat de Vasile şi de Grigorie, o mare parte din lucrurile considerate drept *adiaphora,* în secolul al III-lea (tradiţii nescrise minore), aveau să fie tot mai mult considerate apostolice şi legitime, stând mărturie pentru învăţătura dogmatică[245]. Una dintre chestiunile marginale ce s-au evidenţiat este că teologii ulteriori fac adesea referire la II Tesaloniceni 2:15, pentru a surprinde caracterul "ambivalent" al Tradiţiei: scris şi oral[246]. Ceea ce Vasile a ridicat la rang de principiu apologetic în vremea lui (mărturie stau argumentele sale bine localizate şi definite din secţiunea relevantă a lucrării sale *De Spiritu Sancto*) tinde să se generalizeze sub formă de regulă universală. În acest caz, percepţia a două forme de Tradiţie a degenerat adesea în conceptul celor două "surse" ale Tradiţiei – doctrină ce a afectat Biserica Apuseană multă vreme[247], până în momentul istoric când a încercat să se elibereze de ea prin Constituţia Dogmatică asupra Revelaţiei, elaborată în cadrul Conciliului Vatican II. Nici Răsăritul nu a rămas neatins de efectele nefaste ale acestei doctrine, care l-a devastat din când în când, ducând la un considerabil efort greşit direcţionat, regăsit în recentele încercări de a elabora o "teologie a Tradiţiei".

Pentru Răsărit, criza trinitară marca apogeul nevoii controversate de a articula aspecte majore ale procesului mărturisirii teologice. După secolul al IV-lea, Biserica s-a folosit de toate elementele arhitecturale menţionate până acum, pentru a soluţiona chestiuni controversate, şi anume dezbaterile christologice din secolul al V-lea si al VI-lea, precum şi criza iconoclastă din secolele VIII-IX. Ultimele mărturii care se mai cuvin amintite se referă la detaliile "procesului", aşa cum s-a desfăşurat acesta în secolul al V-lea.

În timpul lui Chiril din Alexandria, pentru prima dată într-un mod sistematic, teologii implicaţi în controversă încep să adune mărturii patristice şi biblice. Citarea autorităţilor trecute este asemănătoare metodei romane de a căuta un prcedent legal în cazul unui proces. Această metodă, prin excelenţă evidenţiată de preambulul Sinodului de la Efes, marchează modul cum avea să fie abordată Tradiţia de atunci încoace[248] şi nu trebuie confundată cu teologia Tradiţiei *per se*, deşi mulţi nu au făcut această distincţie. Un exemplu de o astfel de nevoie de precedent este maniera în care Chiril foloseşte formula lui Apollinarie, *Mia Physis* (crezând la început că îi aparţine lui Athanasie, din pricina unor documente defectuos arhivate) şi, atunci când este acuzat de sirieni că şi-a însuşit-o illegal, o apără cu străşnicie drept o afirmaţie legitimă şi "ortodoxă" a adevăratului creştinism. Sinodul de la Constantinopol din 553 a reafirmat poziţia lui în această privinţă, deşi hotărârea de la Calcedon, din 451, printr-o tăcere ambivalentă, a condamnat-o.

În fine, să amintim noţiunea – idee Apuseană mai mult decât orice altceva – elaborată de Augustin în conflictul său cu donatiştii, aceea că tradiţiilor Bisericii ar trebui să li se atribuie statut apostolic nu numai dacă sunt străvechi şi venerabile, ci şi dacă au un caracter universal[249]. Acest argument "după întindere" ori după "catolicitate", înţeles în sensul occidental al cuvântului, este de asemenea o formă fundamental "legală", cutumiară. O astfel de aserţiune a generat, inevitabil, formula celebră a lui Vincenţiu de Lerin, care identifica prezenţa caracterului apostolic acolo

---

tradiţie – arată el – adoptă forme diferite de articulare pentru diferenţe precise ale nevoii kerygmatice la diferite vârste ale Bisericii.

[245] *Cf.* Florovsky, 1971, p. 50.

[246] *Cf.* Gură de Aur, *Com in Ep. 2 la Tes*. Om. 4.2.; Ioan Damaschinul, *De Fide Orth*., 4.16.

[247] Chiar dacă "experienţa Bisericii nu a fost epuizată nici în Scriptură, nici în Tradiţie, ci este doar reflectată în ele." Florovsky, 1971, p. 47.

[248] *Cf.* J.A. McGuckin, 1994.

[249] *De Bapt*., 2.7.12; *ibidem* 5.17.23.; 5.23.31; *De Gen ad litt*., 1. 10. 20.

unde tradiţia orală trebuie subordonată Scripturii[250], ca exegeză a acesteia, şi unde "tradiţie"[251] înseamnă ceea ce este recunoscut "de toţi, întotdeauna şi peste tot". Aceasta este, desigur, o absurditate, din punct de vedere atât retoric, cât şi logic, aşa după cum limpede au demonstrat Florovsky şi Lossky[252]. Efectele sale dezastroase se regăsesc în felul cum este înţeleasă Tradiţia în Occidentul Latin de până la Reformă, dar chiar şi de către mulţi teologi din Răsărit. Urmările fatale pe care o astfel de interpretare le generează se pot vedea nu doar în felul rigid şi formal în care se pune problema Tradiţiei, ci şi în eşecul înregistrat ca urmare a "testării Tradiţiei". În aceste condiţii, Biserica ar trebui să respingă însuşi canonul Scripturii. Canonul scriptural, de exemplu, n-a fost nicicând "întotdeauna" prezent în viaţa comunităţii creştine, iar discuţiile dintre Răsărit şi Apus pe marginea cărţilor care ar urma să fie incluse în canon demonstrează cât se poate de bine că pretenţia de a fi fost aplicat "peste tot" este absurdă. Chiar dacă am admite că Tradiţia este recunoscută "de toţi", şi tot e nevoie să se precizeze că "toţi" se referă la cei aflaţi sub puterea Sfântului Duh, Tradiţia Bisericii nefiind rezultatul unui vot general sau al consensului dat de fiecare membru al comunităţii, oricât ar fi de matură acea comunitate. Discernământul unor sfinţi se poate opune, aşa cum s-a întâmplat adesea, consensului majoritar. Criza ariană din secolul al IV-lea oferă multe exemple de acest fel, în Biserica de Răsărit.

Tradiţia şi expresia ei în forme doctrinare

Putem spune, la sfârşitul prezentei treceri în revistă a înţelegerii creştine a Tradiţiei, că atât de uzatul termen de Tradiţie este departe de a sugera că doctrinele creştine au fost întotdeauna la fel de la început. Învăţăturile teologice ale primilor creştini variau în formă pe măsura trecerii timpului; tot astfel şi modul formal închinare: amândouă s-au schimbat după nişte modele fixe, ca variaţiunile pe aceeaşi temă, datorită noilor chestiuni ce au început să apară cu referire la forma originală şi simplă în care s-a exprimat *Kerygma* şi la cateheza ei doctrinară. De aceea, principiul patristic al Tradiţiei – asemenea celui scriptural – nu se poate baza pe principiul autorităţii episcopale, atunci când este chemat să spună definitiv şi pentru totdeauna cine este Biserica şi ce crede ea. Să ne amintim, de exemplu, doctrina din *Păstorul, lui Herma*, care avea aceeaşi autoritate ca şi Sfânta Scriptură, în Biserica primară. Doctrina Duhului Sfânt este exprimată în ortodoxia târzie a secolului al IV-lea ca o formă binară de teologie a Logosului: "Duhul Sfânt, cel pre-existent, făcătorul a toată creaţia, a fost făcut de Dumnezeu să sălăşluiască unde voieşte. Locul unde s-a sălăşluit Duhul Sfânt, deci…."[253] Astfel de "impasuri" doctrinare aveau să ducă la abandonarea ei, în cele din urmă, ca ghid al vieţii creştine, până în secolul al III-lea. Chiar şi Iustin Martirul a deschis drumuri care nu sunt de urmat: "Este greşit să înţelegem că Duhul lui Dumnezeu şi Puterea lui Dumnezeu sunt altceva decât Logosul."[254]

Nici chiar un Părinte venerabil, aşa ca Athanasie, nu poate fi considerat un depozitar definitiv şi infailibil al Tradiţiei. Apărarea de către el a naturii divine a Fiului a dus la formalizarea substanţială a vocabularului fundamental creştin în

---

[250] Vincentiu de Lerin, *Commonitorium,* 2. 1-2.
[251] *Idem, Commonitorium,* 2.3: *id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.*
[252] G. Florovsky, 1971, pp. 51-52. Florovsky numeşte canonul vincenţian "un primitivism vătămător", deşi într-un studiu ulterior adoptă o poziţie mai îngăduitoare: *cf. Ibid.*, p. 74; V. Lossky, 1975, p.160.
[253] *Păstorul lui Hermas*, Parabola 5.6.5.
[254] *Apologia* 1. 33. 4.

chestiuni christologice. Cu toate acestea, atunci când, prin crezul de la Niceea propovăduia despre naşterea Fiului din Tatăl (*ek tes ousias tou patros*), Părinţii capadocieni nu au ezitat să-l corecteze, învăţând ortodoxia trinitară neo-niceeană potrivit căreia Fiul este născut din Ipostasul Tatălui (*ek tes hypostaseos*), natura (*Ousia*) divină fiind comună tuturor persoanelor Treimii. Ultimul exemplu de acest fel este părăsirea Sinodului de la Constantinopol (381), de către Grigorie Teologul, ca protest împotriva refuzului dat de către sinodali de a adopta doctrina *Homoousion* a Sfântului Duh în crez. Grigorie de Nyssa afirma că cele două condiţii ale simbolului de credinţă – "împreuna-închinare" şi "împreuna-slăvire" şi-au atins scopul destul de bine, deşi, aşa cum ştia Grigorie Teologul, exact aceşti termeni au fost folosiţi de către arieni pentru a defini statutul Fiului, într-un timp când a afirma deplina dumnezeire a Logosului era încă departe de modul arian de gândire. Grigorie şi ceilalţi, prin urmare, erau conştienţi că aceştia fuseseră termenii preferaţi de teologii pneumatomahi, pe care sinodalii doreau să-i împace în numele unei singure minţi teologice. Scrierile sale apărute după sinod au continuat să vădească un oarecare dispreţ faţă de achiurile sinodale[255] (crezul care mai mult decât orice altceva este folosit acum ca afirmaţie a credinţei creştin-ortodoxe în timpul Sfintei Liturghii) şi a învăţat temeinic despre co-esenţa Duhului cu a Tatălui, astfel că interpretarea sa teologică, nu a lui Grigorie de Nyssa, şi chiar cuvintele însele din crez aveau să exagereze textul cu pricina de-a lungul întregii tradiţii Ortodoxe. Acum, pentru un creştin-ortodox este aproape de necrezut ca un simbol de credinţă a cărui terminologie a evitat şi respins în mod expres insistenţa profetică a lui Grigorie pe caracterul de *Homoousion* al Duhului, putea să însemne altceva decât această doctrină a naturii unice a Treimii.

O abordare la scară istorică a lucrurilor reliefează chestiunile ce ridică în mod obişnuit probleme. În cazul discernerii Tradiţiei nu există principii formale absolute sau infailibile. Uneori un sinod poate exprima mintea Bisericii cu mai multă siguranţă decât un gânditor individual, aşa cum se întâmplă în cazul desăvârşirii calcedoniene a christologiei incipiente la Chiril, în *Mia Physis*. Se mai întâmplă ca o voce profetică individuală (sau măcar o minoritate în cadrul Bisericii) să poată îndrepta şi limpezi un sinod. Alteori, atitudinea conjugată a credincioşilor poate respinge ceea ce s-a propus la un sinod "ecumenic" (vezi cazul sinodului Ferrara-Florenţa). Au fost cazuri când tradiţia străveche a unei biserici locale poate exprima în chip autentic universala *Mens Ecclesiae*.[256] Alteori însă astfel de tradiţii trebuie să fie purificate şi armonizate cu tradiţia altor biserici, bunăoară aşa ca atunci când au fost necesare eforturile lui Efrem de a curăţi Biserica siriană de elemente astrologice, gnostice şi anti-niceene, precum şi încercările bizantine izbutite, de a-i converti pe goţi (care fuseseră mai întâi evanghelizaţi de către Ulfila, apostolul arian) la ortodoxia niceeană.

O concluzie istorică (Partea I)

Aş dori să expun în cele ce urmează două evaluări ample cu privire la documentele istorice prezentate până acum. În prima aş spune că s-ar cuveni să

---

[255] "Dulceaţa şi prospeţimea primăveratică a credineţi noastre străvechi [...] au fost umplute de necurăţia acestor credinţe îndoielnice, mărturisite de aceia care sunt gata oricând să creadă în orice le spune orice soi de putere lumească." Vezi *De Vita Sua*, 1703-1709.

[256] Este vorba despre sintagma la care Athanasie se referă în mod pregnant (dezvoltând noţiunea lui Irineu de *hypothesis* a Scripturii în Biserică) ca la o anume conştiinţă generică a creştinătăţii (*he genike syneidesis tes ekklesias*) sau la un anume scop general al credinţei Bisericii (*skopos test pisteos*). Vezi *Contra Arianos*, 3.35.

distingem Tradiţia de tradiţiile prin care, din motive diferite şi în vremuri diferite, este articulată. De asemenea, se cuvine să o distingem de principiile (patristic, episcopal sau chiar scripturistic) care, în diferite perioade din istoria Bisericii, s-au afirmat ca protectoare şi păstrătoare cu sfinţenie ale Tradiţiei. Prin aceasta am dorit să evidenţiez că Sfânta Tradiţie şi sfintele tradiţii ale Bisericii nu sunt unul şi acelaşi lucru. Astfel, se poate vorbi de diferenţa dintre: (a) Tradiţia ce presupune prezenţa simţită a graţiei divine pe tot parcursul accidentelor istorice ale vieţii Bisericii pe pământ (capriciile istoriei sale care se suprapun cu înaintarea providenţială prin istorie înspre mântuire) şi (b) tradiţia înteleasă ca încercare a Bisericii de a fi credincioasă *Kerygmei* mântuitoare: evanghelia îndumnezeirii sale în Hristos ce necesită forme variate de articulare, dar care presupune o înrădăcinare constantă în experienţa trecută şi o continuă sărbătorire printr-o închinare devotată. Acea *Kerygma* este funcţională, este însăşi proclamarea experienţei mântuitoare. Al doilea aspect al tradiţiei va fi deci corelat întotdeauna cu credincioşia şi eficienţa Bisericii în ce priveşte propovăduirea veştii celei bune în lumea contemporană ei, într-un context anume. Voi face câteva remarci personale despre caracterul fundamental *kerygmatic* al Tradiţiei, urmând ca noţiunea mai interesantă de Tradiţie, ca sinonim pentru prezenţa mântuitoare a Duhului în Biserică, să fie tratată în Partea a II-a, dedicată câtorva figuri de teologi de frunte din secolul XX.

Tradiţia este un concept aflat la temelia înţelegerii de sine a Biserici şi totodată are ca scop proclamarea *Kerygmei*. Puterea de a trăi şi discerne mântuirea dată în Hristos este realitatea fundamentală. Proclamarea *Kerygmei* mântuirii este al doilea scop. Păstrarea liniei de învăţătură a Bisericii în tradiţia ei *kerygmatică* este mijlocul (terţiar) prin care îşi îndeplineşte datoria proclamării sale. Fără experienţa mântuirii Domnului şi a experienţei biruinţei Sale eterne, aşa cum o mărturiseşte dumnezeiescul Duh din Biserică, nu ai ce proclama, iar Tradiţia, stenogramă a capacităţii Bisericii de a-şi exprima statutul şi frumuseţea în calitatea comunitară a celor aleşi, ajunge să fie trunchiată, devenind o amintire din trecut. Fără o angajată harismă de evanghelizare izvorâtă din experienţa vie a Duhului (viaţa sfinţilor din fiecare generaţie a Bisericii) datoria minimă de care se mai îngrijeşte Biserica ajunge să fie păstrarea Tradiţiei – mai ales a scripturilor şi a învăţăturii transmise – şi propovăduirea ei în Biserici şi în *scholae* sub forme doctrinare şi de rugăciune venite de la o generaţie la alta.

Este nevoie de mult discernământ pentru formularea unor afirmaţii majore cu privire la relaţia dintre evanghelia mântuitoare şi nevoile societăţii. De fapt, nu numai de discernământ, ci şi de un nivel profound al vieţii duhovniceşti, care a face posibilă lucrarea Duhului în Biserică. Găsim acestea în anumite momente cruciale şi la anumite personalităţi – cum ar fi sfinţii sau marii dascăli – dar şi în deciziile sinodale luate pentru sănătatea întregii Biserici. Fără sensibilitate duhovnicească, tradiţia dogmatică nu duce decât la o fundătură, în care abundă formalismele şi birocraţia. Este riscul pe care, generaţie de generaţie, şi-l asumă Biserica, în calitatea ei de păstrător al graţiei divine. Vremurile impun adesea circumspecţie, dar ele pot atrage după sine o poziţie mai fermă faţă de societatea contemporană. Evit termenul de "lume" pentru că, din perspectivă biblică, Biserica nu aşteaptă mare lucru de la lume şi viceversa[257]. Şi totuşi, Biserica are o datorie morală faţă de societatea contemporană – terenul de desfăşurare a misiunii sale[258]. Societatea contemporană este locul de evaluare a prezentei generaţii a Bisericii. Eficienţa *kerygmatică* este modalitatea principală de verificare a felului în care s-a păstrat – oricât de conservator – Tradiţia.

---

[257] Ioan 17:9, 14-16
[258] Ioan 4:34-42

Cel care şi-a îngropat talanţii – să luăm bine aminte – *nu* a fost lăudat pentru atitudinea sa de arhivar[259].

Să revenim însă la ceea ce desparte Tradiţia de "articulaţiile" ei tradiţionale: însăşi experienţa Dumnezeului Cel Viu în istorie. Duhul Sfânt nu este atât un subiect de expunere, cât mai cu seamă spaţiul prin excelenţă de trăire a sfinţeniei şi mântuirii. Elaborarea acestei "inimi lăuntrice" a teologiei Tradiţiei este una din nestematele recentei literaturi creştin-otrodoxe din diaspora – o literatură teologică plină de dinamism, a cărei putere şi graţie aveau să-i înnobileze pe teologii ce au produs-o.

Partea a II-a

Ideea de Tradiţie Vie în gândirea Ortodoxă modernă

Aşadar, Tradiţia – în sensul creştin-ortodox cel mai larg – apare ca un sinonim pentru ceea ce mulţi teologi occidentali ar numi Revelaţie. Clarificarea, de către noi, a acestei sinonimii, i-ar ajuta să înţeleagă ce vrem să spunem prin această noţiune şi totodată motivul pentru care ortodocşii atribuie caracterului sacru al Tradiţiei o importanţă atât de covârşitoare. Lazarus Moore se numără printre comentatorii moderni ortodocşi ai Tradiţiei care accentuează trăsătura ei lăuntrică esenţială, anume sfinţenia, vorbind îndreptăţit despre "dinamica mântuirii" pe care Tradiţia o implică, formulându-şi ideile cu ajutorul unui vocabular vivace, preluat de la Irineu: "Prin Sfânta Tradiţie, Biserica Ortodoxă înţelege revelaţia divină dăruită de Dumnezeu poporului său, prin cuvintele sfinţilor profeţi şi apostoli. Această revelaţie divină este trupul adevărului pe care Dumnezeu Însuşi l-a revelat oamenilor, astfel ca ei să poată crede în El, să I se poată închina cu dreptate, să-L poată iubi şi slăvi şi să-I poată îndeplini vrerea cea sfântă."[260]

John Meyendorff, cu obişnuita sa claritate, aduce în discuţie distincţia între tradiţii şi Tradiţia care exprimă principiul lăuntric al unei vieţi trăită spre mântuire. Meyendorff merge chiar mai departe decât Moore în încercarea lui de a pune în legătură într-un mod explicit Tradiţia, cu principiul christologic al mântuirii făpturilor (Biserica înţeleasă ca Trup al lui Hristos, manifestarea principiului euharistic al mântuirii Lumii). În legătură cu formele istorice pe care politica ecleziastică bizantină şi le asuma, el scrie: "Realizările lor erau împliniri istorice omeneşti, acceptate şi *primite* de Biserică drept manifestări ale Fiinţei Sale eterne divino-umane, dar această Fiinţă era prezentă numai în realitatea eschatologică a Împărtăşaniei şi manifestă în experienţa sfinţilor."[261]

Mitropolitul Filaret al Moscovei făcea aceeaşi distincţie, atunci când deosebea formele vizibile ale tradiţiilor de principiul lăuntric al sfinţeniei aflat la temelia Sfintei Tradiţii, care "[...] nu constă numai în transmiterea vizibilă şi verbală a învăţăturilor, normelor, instituţiilor şi a ritualurilor; este în acelaşi timp o comunicare invizibilă şi autentică a harului şi a sfinţeniei."[262]

Florovsky, care a fost influenţat de Filaret în această privinţă, vede în Tradiţie procesul devenirii Bisericii întru viaţa lui Hristos. Pentru el, prezenţa Înviată a lui Hristos ca Domn al Bisericii stă la temelia a tot ce este important în ceea ce priveşte Sfânta Tradiţie, luminând tot ce este viu şi mântuitor din tradiţiile bisericeşti: "Doar

---

[259] Matei 25:14-30
[260] Moore, 1984, pp. 3-4
[261] Meyendorff, 1989, p. 377
[262] Mitropolitul Filaret, citat în Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Paris, 1937, p. 178

credinţa face ca formulele să fie convingătoare; doar credinţa face ca formulele să fie vii. Pare paradoxal, şi totuşi aceasta este mărturia celor înduhovniciţi: nimeni nu se foloseşte de Evanghelii, dacă nu este mai întâi îndrăgostit de Hristos. Căci Hristos nu este un text, ci o Persoană Vie şi El trăieşte în Trupul Său, Biserica."[263]

Episcopul Papadopoulos se referă la acelaşi lucru atunci când consideră Tradiţia drept acea taină dinamică şi mântuitoare a divinei "sălăşluiri" în Hristos. Aceasta este, pentru el, motivul de bază pentru care prezenţa Duhului Sfânt este de recnoscut ca esenţă, ca inima vieţii Bisericii, ca "fundamentul" însuşi al Tradiţiei[264]: "... Numai în conştiinţa generală a Bisericii se poate reinterpreta dinamic esenţa credinţei, potrivit situaţiei în care ne este dat să ne aflăm. Aceasta este adevărata viaţă a Bisericii, viaţa noastră în Duhul Sfânt. În acest fel ne afirmăm credinţa tradiţională, potrivit căreia Biserica lui Hristos, în totalitatea membrilor Săi, reflectă viaţa sfântă a Dumnezeului Trinitar, ce caută să transfigureze, în Hristos, întreaga ordine creată. Credinţa mărturisită prin crezul nostru [...] vede în mărturia Duhului însăşi prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul nostru, care constituie, singură, adevărata Tradiţie. Sfânta Tradiţie este un process divin, nu este al nostru, ci al lui Dumnezeu, pornind de la *soma* până la deplinătatea lui *pleroma*. Sfânta Tradiţie nu este ceva static, care trebui păstrat în formule dogmatice, este mişcarea dinamică a lui Dumnezeu în istorie, la care omul participă ca parte a umanităţii depline a lui Hristos."[265]

Lossky numeşte această graţie divină lăuntrică sau energie taina comuniunii absolute, acea sobornicitate duhovnicească resimţită în cadrul vieţii Bisericii care eliberează adevărata Tradiţie de toate arhaismele formale, redând-o în toată dinamica ei mântuitoare drept un consecvent şi cert *sensus fidelium*: "Găsim de fapt în lucrările unor teologi din perioada romantică[266] pagini minunate de descriere a tradiţiei ca o plenitudine universală şi unde tradiţia nu poate fi deosebită de unitate, de universalitate [...], de caracterul apostolic sau de conştiinţa Bisericii care deţine certitudinea imediată a adevărului revelat."[267] Tot el vorbeşte de această dinamică vie ca despre o realitate divină ce presupune iniţierea mistică a credinciosului, ca într-o conştiinţă sacramentală: "De fapt, adevărul revelat nu este o literă moartă, ci un cuvânt viu: el poate fi dobândit numai în Biserică, prin iniţiere sacramentală în *taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinţilor săi* (Coloseni 1:26)."[268]

Procesul tainic al sacramentelor vieţii duhovniceşti din Biserică este o analogie a acestei noţiuni extinse şi profunde a Tradiţiei, înţeleasă ca un cifru sau ca un sacrament al prezenţei Duhului. Pentru Lossky, pătrunderea credinciosului în această iniţiere sacramentală (şi aici Lossky interpretează cât se poate de nuanţat sensul iniţial al Sf. Vasile) se compară cu înţelegerea adevăratei ştiinţe (*gnosis*), revelând creştinului luminat prezenţa fundamentală a Duhului Sfânt în chiar inima procesului Tradiţiei mântuitoare. Tradiţia este *methexis* sau participare a Bisericii la viaţa Duhului lui Dumnezeu: "Tradiţiile nescrise sau tainele Bisericii amintite de Sf. Vasile formează, aşadar, hotarul cu Tradiţia şi ele îi evidenţiază unele trăsături. De fapt este vorba de participare la taina revelată printr-o iniţiere sacramentală. Este o cunoaştere nouă, o "cunoaştere a lui Dumnezeu" pe care omul o primeşte ca har; acest har este primit într-o "tradiţie" care, pentru Sf. Vasile, este mărturisirea Treimii la

[263] Florovsky, 1971, p. 14
[264] Care este, în opinia mea, similar sensului ireneic al conceptului de *hypothesis*.
[265] Papadopoulos, 1964, p. 101
[266] În lucrarea sa apar menţionaţi Mohler şi Khomiakov
[267] Lossky, 1967, p. 142
[268] *Ibidem*, p. 147

botez: o formulă sacră ce ne duce spre lumină.[269] Aici, linia orizontală a "tradiţiilor" primite verbal de la Domnul şi transmise de apostolilor şi urmaşlor acestora se intersectează cu Tradiţia verticală – comuniunea Duhului Sfânt, care deschide membrilor Bisericii o perspectivă infinită de taină în fiecare cuvânt al adevărului revelat. Astfel, pornind de la tradiţii ca cele prezentate de Sf. Vasile, vom merge mai departe până la a recunoaşte Tradiţia care se deosebeşte de ele."[270]

O idee asemănătoare se află în centrul doctinei lui Florovsky despre Tradiţia fundamentală. Florovsky începe prin a atrage atenţia asupra trăsăturilor esenţiale ale adevăratei Tradiţii, ce participă în natura dinamică şi vitală a lui Dumnezeu. Mărturia Duhului, continua Sa progresie în dinamica Mântuirii, vocea şi prezenţa Sa în lume şi în special în Biserica lui Hristos sunt semnul Tradiţiei: "Tradiţia nu se limitează la arheologia Bisericii. Tradiţia nu este o mărturie exterioară ce poate fi acceptată de un privitor din afara ei. Biserica, şi numai ea, este mărturia vie a Tradiţiei; Tradiţia se poate simţi şi accepta cu credinţă numai din interior, din Biserică. Tradiţia este mărturia Duhului, neîntrerupta Sa revelaţie şi propovăduire a veştilor bune. Pentru membrii vii ai Bisericii nu există o altă autoritate istorică exterioară, ci doar vocea eternă, neîncetată a lui Dumnezeu – nu numai vocea trecutului, ci vocea eternităţii. Credinţa îşi caută temeliile nu doar în exemplul şi în moştenirea trecutului, ci în harul Duhului Sfânt, mărturisind de-a pururi, acum şi întotdeauna, în vecii vecilor. Aşa cum s-a exprimat admirabil Khomiakov[271], "nici oamenii şi nici o grupare de oameni din Biserică nu păstrează Tradiţia sau scrierile Scripturilor, ci numai Duhul lui Dumnezeu, care trăieşte în întreg corpul Bisericii."[272]

Identificarea tainei funamentale a Tradiţiei cu prezenţa Duhului mântuitor nu contrazice, de bună seamă, principiul christologic mărturisit în cele de mai sus, căci El este însuşi Duhul Hristosului Înviat, care luminează dinamica interioară şi vitalitatea Bisericii Sale. Astfel că Florovsky poate exprima acelaşi sentiment sub formă o christologică: "Pentru a accepta şi înţelege Tradiţia, trebuie să trăim în cadrul Bisericii, să fin conştienţi de prezenţa dătătoare de har a Domnului din Biserică; trebuie să simţim suflarea Duhului Sfânt din ea. Putem spune pe bună dreptate că atunci când acceptăm Tradiţia prin credinţă, Îl acceptăm nemijlocit pe Domnul nostru, Care sălăşluieşte în mijlocul credincioşilor; Biserica este Trupul Său, care nu poate fi separat de El."[273]

Punctul de legătură dintre creştinii credincioşi, atât individual, cât şi colectiv, precum şi prezenţa divină ce sălăşluieşte în mijlocul lor (ceea ce evoca Lossky printr-o imagine a punctelor de intersecţie verticală şi orizontală) numit de majoritatea acestor gânditori o "comuniune spirituală" ce caracterizează viaţa tainică a Sfântei Tradiţii, iată un concept pe care l-a dezvoltat Mitropolitul Ioan Zizioulas în recentul şi influentul său studiu dedicat Bisericii.[274] Înaintea lui, Zernov scrisese şi el elocvent că Tradiţia este devenirea întru viaţă în cadrul acelei comuniuni: "Sfânta Tradiţie este identică cu acea cunoaştere a adevărului dată celor mântuiţi. Domnul Întrupat a transformat şi purificat neamul omenesc. Creştinii au mintea lui Hristos. Tradiţia este conştiinţa legăturii neîntrerupte de credinţă şi dragoste de care se bucură cei care participă deplin la viaţa Bisericii, care este Una, Sfântă, Sobornicească şi

---

[269] Vasile, *De. Sp. Sancto*, 10
[270] Lossky, 1967, pp. 147-148
[271] Khomiakov, "Essay on the Church", în vol. W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church*, London, 1895, p. 198
[272] Florovsky, 1971, p. 46
[273] *Ibidem*, p. 47
[274] J. Zizioulas, *Being as Communion*, Crestwood, NY, 1985

Apostolească."[275] El s-a referit la principiul esenţial din cadrul acestui model oferit de tradiţia vie a sfinţeniei, pe care Duhul o inspiră în Biserică, făcându-ne co-moştenitori, cu o neschimbată identitate în Hristos, de-a lungul istoriei sale îndelungi şi atât de diverse: "Sfântul Duh continuă să vegheze şi să descopere acelaşi adevăr în fiecare epocă şi fiecărei naţii. Nu există deci o garanţie mai bună pentru creştini că se află pe drumul cel bun, decât păstrarea comuniunii cu sfinţii, cu credincioşii şi credincioasele generaţiilor trecute care au trăit în comuniune cu Duhul Sfânt."[276] El a fost influenţat aici de un maestru al teologiei discernământului Duhului, Bulgakov, care se exprimase astfel: Tradiţia nu este nici un fel de arheologie care, prin umbrele sale, uneşte prezentul de trecut, nici o lege – este faptul că viaţa Bisericii rămâne întotdeauna identică sieşi. Tradiţia capătă o valoare "normativă" tocmai datorită acestei identităţi. Şi pentru că acelaşi duh sălăşluieşte în fiecare om care participă la viaţa Bisericii, el nu se rezumă la a atinge tradiţia numai la suprafaţă, ci, în măsura în care acel om inspiră duhul Bisericii, el este modelat de acel duh. Măsura acelui duh este măsura sfinţeniei sale. De aceea sfinţenia, ca normă interioară, obişnuia să determine ce anume constituie Tradiţia Bisericii. Lumina sfinţeniei luminează astfel Tradiţia."[277]

Eseul Pr. Lazarus Moore evidenţiază în aproape fiecare paragraf această sinonimie a Tradiţiei cu viaţa lăuntrică a sfinţeniei în cadrul Bisericii (sfinţirea membrilor ei pe măsură ce vin în contact cu taina sfinţeniei Dumnezeului ei). Pentru el, tradiţia sfinţeniei şi a ascezei pe care o presupune în mod constant pentru membrii Bisericii de pe pământ, este motorul dinamic al adevăratei Tradiţii, ce nu are nimic de a face cu inerţia şi îngustimea conservatoare: "A trăi în fluxul Sfintei Tradiţii în Împărăţia Domnului presupune căinţă, regenerare şi reînnoire veşnice întru Duhul Sfânt. Adevăratul tradiţionalist nu trăieşte în trecut, ci este deschis şi receptiv la vocea şi lucrarea Duhului de azi. Trăind în Duhul, el este la curent cu ceea ce Dumnezeu săvârşeşte acum."[278] Şi iar: "(Tradiţia) nu este suma experienţei trecute, ci o experienţă vie a lucrării lui Dumnezeu din ziua de azi. Nu este dependenţă sterilă de trecut, ci dependenţă vie şi totală faţă de Duhul Sfânt."[279]

Şi Lossky scrie despre cum relaţia cu Duhul Sfânt presupune asceză şi o dinamică neobosită, progresivă, cerând adevăratului credincios asumarea stării de criză (*krysis*) precum şi angajarea în ceea ce priveşte Împărăţia lui Dumnezeu, ce decurge din această judecată. El tratează chestiunea originii prin raportare la lecţiile istorice învăţate în procesul dezvoltării principiului *canonic*: "Formarea relativ târzie, după câteva ezitări, a canonului scrierilor Noului Testament ne arată că Tradiţia nu este nicidecum un proces mecanic. Canonul este o mărturie a conştiinţei infailibile a Bisericii, nu un mecanism care, într-un mod infailibil, va face cunoscut Adevărul în afara şi deasupra conştiinţei individuale, în afara oricărei deliberări şi judecăţi. De fapt, dacă Tradiţia este o facultate de judecare în Lumina Duhului Sfânt, îi obligă pe toţi cei care doresc să cunoască Adevărul în cadrul Tradiţiei să facă eforturi neîncetate: nu se poate rămâne în Tradiţie dintr-o inerţie istorică, păstrând ca pe o *cutumă primită de la părinţi* tot ceea ce, prin forţa obişnuinţei, este pe placul unei anumite sensibilităţi evlavioase. Dimpotrivă, tocmai prin înlocuirea acestui fel de *tradiţii* cu Tradiţia Duhului Sfânt din Biserică ne putem feri de riscul de a ne situal, în

[275] Zernov, 1961, p. 97
[276] *Ibidem*, p. 97
[277] Bulgakov, 1984, p. 26
[278] Moore, 1984, p. 10
[279] *Ibidem*, p. 11

cele din urmă, în afara Trupului lui Hristos. Să nu credem, aşadar, că doar cea mai conservatoare atitudine este benefică şi nici că ereticii sunt întotdeauna *inovatori*"[280]

Adevărata Tradiţie, fiind astfel aproape de prezenţa Duhului ei dumnezeiesc şi dătător de viaţă, este întotdeauna marcată de o energie vie şi vitalizantă. Aceasta face ca, într-un sens real, prezenta eră a Bisericii să nu fie nicidecum inferioară epocilor anterioare, nici măcar perioadei apostolice sau patristice. Nici nu se poate altfel, dacă Biserica este pe deplin egală cu sine în fiecare epocă şi este, în mod esenţial, semnul eschatologic al mântuirii şi nu doar o instituţie istorică.

Florovsky dezvoltă ideea că Tradiţia cere trecutului şi prezentului Bisericii să fie *homotimos*, egale în statură, în timp ce Biserica vremurilor mai târzii este preocupată să păstreze autoritatea învăţăturilor apostolice: "Nu tot ce aflăm în Biserică datează din vremurile apostolice. Aceasta nu înseamnă că ar exista ceva revelat ce nu a fost *cunoscut* de către Apostoli; şi nici nu înseamnă că ceea ce este de dată recentă este mai puţin important sau convingător. Totul a fost dat şi revelat pe deplin încă de la început. La Cincizecime, revelaţia a fost desăvârşită şi nu admite alte completări până în Ziua Judecăţii şi a împlinirii ei definitive. Revelaţia nu a fost lărgită şi nici chiar cunoaşterea nu s-a înmulţit. Biserica nu Îl cunoaşte acum pe Hristos mai mult decât L-a cunoscut pe timpul Apostolilor. *Mărturiseşte însă lucruri mai mărețe.* Prin definiţiile sale descrie invariabil acelaşi lucru, dar în imaginea neschimbătoare mereu alte aspecte devin vizibile. Ea însă cunoaşte adevărul în aceeaşi măsură, în acelaşi fel ca în vechime. Identitatea experienţei este o formă de loialitate faţă de Tradiţie. Loialitatea faţă de Tradiţie nu i-a împiedicat pe Părinţii Bisericii să *creeze noi concepte* (aşa cum scrie Sf. Grigoire Nazianz) atunci era nevoie pentru a proteja credinţa neschimbătoare."[281]

Vitalitatea, aşa cum este trăită în Biserică, nu trebuie raportată doar la sfinţenia membrilor ei, ci şi necesara mărturisire a acelei sfinţenii (aşa cum sfinţenia lui Dumnezeu Se mărturiseşte spre mântuirea lumii în revelaţia Trinitară). Altfel spus, vitalitatea bogată în Duh a acestei Tradiţii se regăseşte cel mai pregnant în felul în care Biserica îşi îndeplineşte misiunea sa *kerygmatică*. Lazarus Moore se exprimă succinct astfel: "Tradiţia este autoritatea de a învăţa şi de a forma discipoli, de a mântui şi de a sfinţi, de a mărturisi Adevărull. Biserica mărturisşte Adevărul nu privind nostalgic spre trecut, ci împărtăşind roadele experienţei ei."[282]

Aceeaşi idee este subliniată şi de Bulgakov care, cu o tărie de neclintit, refuză să subordoneze misiunea Bisericii contemporane oricărei generaţii anterioare. Deplina încredinţare cu care Biserica rosteşte cuvinte salvatoare din profunda ei experienţă a lui Dumnezeu este pentru Bulgakov un semn al naturii dinamice şi vitale a Tradiţiei trăite. Bulgakov scrie despre toate acestea referindu-se la felul cum teologii de azi trebuie să-şi conceapă misiunea prin raportare la Tradiţia bisericească: "O conştiinţă religioasă personală, o gândire teologică personală caută să adâncească, să lărgească, să afirme, să-şi justifice credinţa şi s-o identifice cu percepţia supra-individuală a Bisericii. Această credinţă tinde să fie unită cu sursa ei primară, experienţa integrală a Bisericii, atestată de Tradiţia bisericească. De aceea gândirea teologică, deşi individuală prin munca ei creativă şi perceperea ei în Biserică, nu poate şi nu trebuie să rămână individuală într-un mod egoist (căci aceasta este cauza ereziei, a dezbinării), ci ar trebui să tindă să devină o teologie a Tradiţiei şi să-şi găsească în ea justificarea. Teologia nu trebuie deci să repete cu alte cuvinte ceea ce există deja în Tradiţie, aşa cum li se pare minţilor opace şi înguste, *cărturarii şi fariseii* din vremea

[280] Lossky, 1967, pp. 155-156
[281] Florovsky, 1971, pp. 49-50
[282] Moore, 1984, p. 16

noastră, ci dimpotrivă, gândirea teologică ar trebui să fie mereu nouă, vie şi creativă, căci viaţa Bisericii nu încetează niciodată, iar Tradiţia nu este literă moartă, ci duh dătător de viaţă. Tradiţia este vie şi creativă: este noul în vechi şi vechiul în nou."[283]

Florovsky atrage şi el atenţia asupra acestui semn primar al vitalităţii mărturiei *kerygmatice* a Bisericii – reflex al prezenţei Duhului. Astfel stând lucrurile, înfăţişarea actuală a *kerygmei* nu trebuie în nici un caz să se subordoneze *kerygmei* trecutului, deşi este una cu aceea, în profida modalităţilor diferite în care este revelată: "De aceea, loialitatea faţă de Tradiţie nu înseamnă doar împăcare cu trecutul, ci, într-un anumit sens, eliberare faţă de trecut, înţeles ca un criteriu formal exterior. Tradiţia nu este numai un principiu ocrotitor, conservativ. Este, întâi de toate, principiul creşterii şi regenerării. Nu este nici un principiu care caută restaurarea trecutului, folosind trecutul drept criteriu pentru prezent. O astfel de concepţie asupra Tradiţiei este respinsă de istoria însăşi şi de conştiinţa Bisericii. Tradiţia este autoritatea de a învăţa, *potestas magisterii*, autoritatea de a mărturisi adevărul. Biserica mărturiseşte adevărul nu din amintire sau prin cuvintele altora, ci prin propria ei existenţă, prin experienţa ei neîntreruptă, prin deplinătatea ei universală."[284]

Mărturia contemporană a Bisericii este o mărturie a vieţii în duhului Hristosului Înviat, pe care îl trăieşte. *Kerygma* mântuitoare nu poate fi deci localizată într-o anume epocă şi nici nu putem să îi acordăm prioritate doar la timpul trecut, fiind o taină eschatologicală "re-trăită" de-a pururi în actualul *Kairos* al harului divin. Florovsky o spune astfel: "Scripturile au nevoie de interpretare. Nu frazarea, ci mesajul este esenţa lor. Iar Biserica este martorul veşnic, de Dumnezeu numit, al adevărului însuşi şi sensul deplin al acestui adevăr pur şi simplu, pentru că Biserica aparţine Revelaţiei, ca Trup al Domnului Întrupat […] Acest martor însă nu este doar o ilustrare a trecutului, o amintire, ci mai curând o redescoperire continuă a mesajului adresat cândva sfinţilor şi păstrat prin credinţă de atunci şi până în zilele noastre. Mai mult chiar, acest mesaj este de-a pururi retrăit în viaţa Bisericii [...] Mântuirea nu este numai anunţată sau proclamată în Biserică, ci mai cu seamă trăită. Istoria sacră continuă încă [...] Finalitatea revelaţiei, *telos*-ul ei, nu s-a arătat încă."[285] Şi tot el continuă apoi pe un ton profetic: "Istoria sacră a mântuirii este în plină desfăşurare. Este istoria Bisericii ca trup al lui Hristos. Duhul-Mângâietor sălăşluieşte deja în Biserică. Nici un sistem complet al credinţei creştine nu este încă posibil, misiunea Bisericii fiind departe de a se încheia. Iar Biblia este păstrată de Biserică drept o carte de istorie care să amintească credincioşilor de natura dinamică a revelaţiei divine, *la vremuri diferite, în moduri diferite*."[286]

În esenţiă, tocmai acest Sobornost duhovnicesc al întâlnirii credincioşilor cu Duhul Sfânt în cadrul istoriei ecleziastice, mărturisit de *Kerygma* sa activă de fiecare generaţie, este garanţia universalităţii Bisericii. Datorită comuniunii sale în Domnul, se află în comuniune cu sine de-a lungul vremii, prin formele diferite ale existenţei sale istorice. Florovsky îşi elaborează teoria din perspectiva teologiei îndumnezeirii (*theosis*) christice: "Biserica este însăşi deplinătatea, continuarea unirii divino-umane (teantropice). Biserica este omenirea transfigurată şi regenerată. Sensul acestei regenerări şi transfigurări este că *în Biserică omenirea devine una într-un trup*." (Efeseni 2:16)."[287]

---

[283] Bulgakov, 1935, p. 71
[284] Florovsky, 1971, p. 47
[285] *Ibidem*, p. 26
[286] *Ibid.*, p. 36
[287] *Ibid.*, p. 39

Ceva mai încolo enunţă o idee similară celei enunţate de Bulgakov, scriind despre universalitate din perspectiva teologului sau a creştinului chemat să împlinească porunca apostolică şi să-şi "unească mintea cu Hristos"[288]. În cele din urmă, îndumnezeirea ce se desăvârşeşte prin viaţa sfântului hrănit de Duhul Sfinţeniei, este sinonimă cu adevărata Tradiţie: "Universalitatea nu presupune nicidecum negarea personalităţii, iar conştiinţa universală nu este nici generică şi nici rasială [...] Universalitatea este o unitate concretă în gândire şi simţire. Universalitatea este stilul sau rânduiala sau situarea sau conştiinţa personală care se ridică la nivelul universalităţii [...] Nu trebuie să spunem: *Fiecare în Biserică atinge nivelul universalităţii*, ci *Fiecare poate şi trebuie şi este chemat să-l atingă*. Nu este atins de fiecare şi nu de fiecare dată. În Biserică îi numim Învăţători şi Părinţi pe cei care l-au atins, pentru că de la ei aflăm nu doar slujirea lor personală, ci şi mărturia Bisericii; ei ne vorbesc din deplinătatea ei universală, din deplinătatea unei vieţi pline de har."[289]

Acea comuniune considerată sufletul Tradiţiei este astfel spaţiul duhovnicesc din taina lui Dumnezeu. Acest Sobornost – taina mântuitoare a îndumnezeirii, după cum spuneau Părinţii bizantini – constituie atât capacitatea Bisericii de a-şi recunoaşte identitatea de la o generaţie la alta, cât şi aceea de a continua să-şi ofere *Kerygma* apostolică şi mântuitoare, ca dintr-un izvor tainic de apă vie, nu preluând cuvinte dintr-un depozitar prăfuit.

În cele din urmă vedem cum acest aspect dual pe care îl îmbracă noţiunea de Tradiţie – de chestiune concret-canonică şi de taină fundamentală a mântuirii (tainele şi formele *kerygmatice* binecuvântate de Dumnezeu, ca şi Dumnezeul Cel Viu present în acele taine – taina Bisericii Lui) cunoaşte împăcare şi armonie. Lossky o numeşte "dinamică a interdependenţei". *Tradiţia* (în cele din urmă prezenţa Duhului dătător de viaţă al lui Hristos în Biserica Sa – factor motor care o alimentează cu energie şi viaţă generaţie după generaţie, modelând umanitatea după mintea şi viaţa lui Hristos) şi *tradiţiile* bisericeşti au o legătură internă şi o dinamică flexibilă ce constituie o provocare constantă pentru Biserica timpului nostru: "Există o interdependenţă între Tradiţia Bisericii Universale (capacitatea de a cunoaşte adevărul în Duhul Sfânt) şi învăţăturile părinţilor (regula credinţei păstrată de Biserică). Nu putem să aparţinem Tradiţiei fără să îi acceptăm dogmele, la fel cum nu ne putem folosi de formulele dogmatice transmise de generaţii din dorinţa de a opune o ortodoxie formală fiecărei afirmaţii noi a Adevărului pe care viaţa Bisericii îl produce. Prima atitudine este aceea a inovatorilor revoluţionari sau a falşilor profeţi care păcătuiesc împotriva adevărului exprimat, împotriva Cuvântului Întrupat, în numele Duhului pe care îl revendică. A doua este aceea a formaliştilor conservatori, fariseii Bisericii care, în numele expresiilor obişnuite ale adevărului, se află în pericolul de a păcătui împotriva Duhului Adevărului."[290]

Concluzie generală (Partea a II-a)

O lectură selectivă a unora din scrierile celor mai notabili teologi contemporani ortodocşi de tradiţie rusă din diaspora ne arată cât de profund a fost interpretată teologia *Paradosis*-ului de către gânditorii de marcă ai erei moderne. Este vorba de o hermeneutică vizibil marcată de întoarcerea la sursele fundamentale şi prin această întoarcere vie şi vitală a ajuns să descopere nu litere moarte, ci adevărul viu al

[288] *Cf.* Filimon 2:5
[289] Florovsky, 1971, p. 44
[290] Lossky, 1967, p. 165

al întâlnirii cu Dumnezeu. Studiul de faţă a încercat, în repetate rânduri, să demonstreze principiile fundamentale: că Tradiţia nu trebuie identificată cu tradiţiile (oricât de venerabile) care o exprimă; că Tradiţia este izvorul viu al Duhului ce se revarsă fără de păcat din viaţa istorică supusă păcatului a Bisericii; că respectarea Tradiţiei se face nu numai (sau nu într-un sens fundamental) prin mecanisme formale (oricât de venerabile ar fi acestea în sine), ci mai curând prin taina Duhului sfinţeniei, în sens colectiv şi individual, care presupune o constantă atitudine ascetică şi harismatic-evanghelică din partea noastră, că Tradiţia este veşnic definită de acele trăsături proprii întotdeauna Duhului Însuşi – un proces inexorabil de a ne modela după mintea şi caracterul lui Hristos şi o nevoie progresivă de a chema întreaga creaţie în Împărăţie. Mai cu seamă pentru motivul acesta din urmă am evidenţiat ori de câte ori am avut prilejul relaţia Sfintei Tradiţii cu *Kerygma* Bisericii în apoca modernă. Aceasta este taina credincioşiei sale verificată atât printre oameni, cât şi sub ochii lui Dumnezeu.

Putem vorbi despre un viitor al Tradiţiei? Ar fi, poate, mai potrivit să vorbim despre Tradiţia manifestată în procesul continuu de *Kairos* al momentului în care se află Biserica în timpul îndelungii ei odisei misionare. Nu îi este dat Bisericii să privescă la viitor, ci mai cu seamă înspre Veacul ce va să vină: *eis ta mellonta* sau – *eis ton aionon ton aionon*. Noţiunea *veacurilor* presupune că prezentul veac (un veac al împărăţiei lui Satan, distruse acum şi totuşi în parte resimţită) va face loc deplinei apărări a Slavei Domnului. Aceasta se proclamă deja în Liturghie şi în viaţa tainică a Bisericii, dar nu trebuie să fim orbi faţă de ea nici în societate şi, desigur, nici faţă de cei care sunt aparent "în afara" Bisericii (deşi nu sunt niciodată în afara dinamicii mântuitoare a lui Dumnezeu) trăind însă potrivit legământului lui Noe. Hristos ne-a lăsat poruncă să răspândim Vestea cea Bună în orice împrejurare, indiferent de epoca istorică, în mod liber şi fără plată[291]. Această îndatorire – divină şi înspăimântătoare totodată – ne-o putem îndeplini doar trăind conştient în Duhul, răspunzând astfel chemării la autodepăşire pentru a trăi ardent în deplinătatea Sfintei Tradiţii.

ASCETISMUL CREŞTIN ŞI ŞCOALA DIN ALEXANDRIA[292]

[291] *Cf.* Matei 10:8
[292] Titlul original: *Christian Asceticism and the Early School of Alexandria*, in "Studies in Church History", vol. 22 (Monks Hermits & The Ascetic Tradition), Oxford, 1985, pp. 25 – 39

Acest studiu ia în considerare trei aspecte: a) tradiţia ascetică iudaică în viaţa lui Iisus şi în tradiţia evanghelică primară; b) sistemul alexandrin introdus de Clement şi Origen, care, prin dezvoltarea monahismului, avea să contribuie substanţial la elaborarea doctrinei ascetice în întreaga creştinătate; c) posibila relaţie dintre Iisus şi discipolii Săi alexandrini, în această privinţă, de-a lungul unei perioade de 150 de ani. Este, aşadar, un studiu care urmăreşte fenomenul ascetismului atât în continuitatea, cât şi în discontinuitatea lui.

Rugăciunea, postul şi faptele de milostenie în tradiţia iudaică

În perioada iudaismului târziu, rugăciunea, postul şi faptele de milostenie erau expresiile fundamentale ale ascetismului. Se cunoşteau trei metode de obţinere a iertării păcatelor de către Dumnezeu.[293] Între acestea, postul era forma supremă de *tapeinosis* sau de smerire în faţa lui Dumnezeu. Tora prevedea o zi de post, cu ocazia praznicului Yom Kippur, ziua naţională a plângerii şi pocăinţei.[294] Până în vremea lui Zaharia avea să se instituie o zi a plângerii şi a postului în luna a patra, a cincea, a şaptea şi a zecea, pentru a rememora distrugerea Templului.[295] Cartea Esterei porunceşte postul de Purim[296]. Până în peioada rabinică, cele patru zile de post şi plângere au ajuns să fie doar rareori menţionate, în schimb postul din a cincea lună[297] s-a păstrat, de asemenea, spre a comemora distrugerea celui de-al II-lea Templu, eveniment care, potrivit cunoştinţelor rabinice, s-a întâmplat la aceeaşi dată cu distrugerea primului Templu. La acea vremea, *Megillat Ta'anit* (*Tabelul posturilor*) enumera douăzeci şi patru zile de post, aproape toate fiind liber consimţite. În timpul lui Iisus, fariseii se remarcau prin zelul cu care posteau de bună voie marţea şi joia.[298] Secta esenienilor şi cea baptistă aveau deopotrivă o remarcabilă tradiţie ascetică. Pe atunci, postul devenise deja emblema distinctă a iudeilor, între neamuri.[299]

Postul era o formă de doliu pentru cei morţi.[300] Ca simbol spiritual, a devenit o formă de plângere a absenţei lui Dumnezeu în viaţa lui Israel – sentiment ce atingea intensităţi critice mai cu seamă în vremurile de restrişte naţională sau personală. În asemenea ocazii, iudeul postea[301] aşa fel încât aspectul să jalnic, smerit să invoce bunătatea lui Iahve.[302] De aceea se punea accentul pe semnele externe de suferinţă în timpul postului.[303]

Postul iudaic, aşadar, era strâns legat de rugăciune, ca metodă sigură de a face rugăciunea auzită sau ca modalitate de a evidenţia o rugăciune deosebit de

---

293 *Cf. Apoc. Eliae*, frag. 22: "Iartă păcatele, vindecă bolile, alungă spiritele şi are putere chiar şi asupra tronului lui Dumnezeu."
294 Leviticul 16:29 şi urm; 23:27 frag.; Numerii 29:7
295 Zaharia 7:3, 5; 8:19.
296 Estera 9:3.
297 9th Ab.
298 Fapte 8:1; Luca 18:12.
299 Tacitus, *Hist.* 5.4: "Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur."; Suetonius, *Aug. Caes,* 76.3: "ne Judaeus quidem tam diligenter sabbatis jejunium servat quam ego hodie servavi."
300 *Cf.* I Regi 21:7; Ioil 2:13; Isaia 58:5; Estera 4:3; Neemia 9:1; Iona 3:5; Daniel 9:3; I Regi 31:13; II Regi 1:12.
301 Judecători 20:26; Ieremia 36:6, 9; II Paralipomena 20:3 frag.
302 II Regi 12:16; III Regi 21:27; Psalmul 34:12; Psalmul 68:12.
303 De exemplu: mizerie, pânză de sac, cenuşă, păr nearanjat. Matei 6:16.

importantă.[304] În *Midrash Aba Gorjon* se spune: "Cel care își pune cenunșă în cap şi postește să stăruiască astfel până când i se împlinește ruga".[305] Postul era el însuşi o rugăciune de pocăință, prin care se invoca milostenia lui Dumnezeu; acest post a fost trăit corespunzător de Ioan Botezătorul[306], care a propovăduit atât rugăciunea, cât şi pocăinţa.[307] Aceasta este nota dominantă specifică tradiţiei ascetice iudaice. Noţiunea de post religios sau extatic este, prin comparaţie, insignifiantă.[308] Nici chiar denunţările profetice ale postului exterior fără o reînnoire interioară[309] nu slăbesc, nici nu limitează entuziasmul iudeilor pentru post, ca exerciţiu religios, deşi ele îi impresionează pe Părinţii alexandrini.

Practica faptelor de milostenie din tradiţia iudaică târzie era deopotrivă asociată cu rugăciunea.[310] Cartea lui Tobit arăta că practica faptelor de milostenie reprezenta o virtute ce atrăgea după sine iertarea păcatelor.[311] Evanghelistul Luca o aşeza la loc de cinste. El o descria sub forma unei înălţări la tronul lui Dumnezeu[312], asemenea laudei şi faptelor bune. Tradiţia sinoptică şi-a adăugat propria viziune, potrivit căreia faptele de milostenie ar trebui făcute în taină şi dintr-o intenţie dreaptă.[313]

Iisus şi ascetismul

La prima vedere, noţiunea iudaică de asceză prin post, rugăciune şi fapte de milostenie pare să se continue implicit, în cea mai bună tradiţie rabinică[314], în doctrina lui Iisus, care mai adaugă cerinţele profetice referitoare la aspectele interioare şi tainice ale acestor practici, pentru a restaura starea iniţială de *tapeinosis*[315]. Şi totuşi, la o examinare mai atentă, această interpretare ridică unele probleme. Cele două versete ale lui Iisus din Evanghelia după Luca, prin care le cere discipolilor să facă milostenie[316], subliniază acest aspect doar datorită priceperii evanghelistului de a mânui condeiul. În Luca 11:41 nu găsim nici o corespondenţă la Marcu, iar din paralela cu Matei[317] reiese limpede că Luca a adăugat detaliul în legătură cu faptele de milostenie. În mod asemănător, Luca 12:33 oferă un exemplu tipic de adaptare, de către evanghelist, a cerinţelor radicale de renunţare la bogăţii[318], din considerente evanghelice ce urmăreau reorientarea eclezială şi ascetică a eschatologiei primare din

[304] I Macabei 3:47-48; II Macabei 13:12; Baruh 1:5; Iudita 4:9 şi urm.; Tobit 12:8; Josephus, *Ant*. 19. 349; Luca 2:37; *Test. Jos*. 4:8; 10:1; *Test. Ben*. 1:4. Se postea, de asemenea, pentru a confirma un legământ, *cf*. I Regi 14:24; Numeri 30:14; Marcu 14:25; Fapte 23:12.
[305] *Ibid*. 6a. *cf*. TNDT, ed. Kittel. 4. 930-31.
[306] Marcu 1:6; Matei 11:8, 18.
[307] Luca 11:1; Matei 3:2.
[308] *Cf*. Ieşirea 34:28; Deuteronomul 9:9-10; Daniel 9:3; 10:24 şi urm.; 10:12. Ideea revine şi în curentul apocaliptic târziu. Ezra 5:13, 19; 6:31, 5 etc; *Apoc. Bar*. (Syr) 9:2; 12:5; 20:5 etc; *Apoc. Abr*. 9:7; *Asc. Is*. 2:7-11. Noţiunea de post religios (baptismal şi euharistic) se păstrează în practicile contemporane catolice şi ortodoxe.
[309] Ieremia 14:12; Isaia 58:1; Zaharia 7:5; 8:16-19; Ioil 2:13.
[310] *Cf*. Sirach 7:11.
[311] Tobit 12: 8-10; 14: 4, 11.
[312] Fapte 10:4.
[313] Matei 6: 1-4; Marcu 12: 43-44.
[314] Ca în parabola din Luca 18:12.
[315] *Cf*. Psalmul 34:13; Psalmul 69:10-12.
[316] Luca 11:41: "Daţi mai întâi milostenie cele ce sunt înlăuntrul vostru şi, iată, toate vă vor fi curate." Luca 12:33: "Vindeţi averile voastre şi daţi milostenie; faceţi-vă pungi care nu se învechesc."
[317] Matei 23:25 şi urm.
[318] Ca în Marcu 10:21 sau Luca 14:33.

mişcarea lui Iisus. Tot astfel, practica postului trebuie respectată de către discipol. Porunca postului este dată de Iisus, dar întreaga terminologie a discursului din Matei 6:2-8 pare mai aproape de Hallakah la Sirach 7:10, 14-15, o carte pe care am asocia-o mai degrabă cu creştinismul sirian de tip sapienţial[319], decât cu figura istorică a lui Iisus. O analiză literară a Primului Discurs Didactic al lui Matei despre Iisus[320] arată că forma sofisticată (care este literară, nu vorbită) a citatelor îi aparţine lui Matei. Evanghelistul adună, sistematizează şi potriveşte cuvintele lui Iisus în scopuri doctrinare. Evanghelistul anunţase deja, la începutul demersului său editorial, principiul teologic al continuităţii dintre practica Vechiului şi cea a Noului Legământ. Această premiză dogmatică este enunţată la începutul şi la sfârşitul Primului Discurs[321] în termeni atât de evident anti-paulini, încât datează cel puţin de pe timpul generaţiei imediat următoare lui Iisus. Contextul teologic general este reprezentat într-o manieră ambiguă, iar formatul literar direct (când faci X, nu fă Y, ci Z) este lăsat în responsabilitatea evanghelistului iudeu; astfel, cuvântul iniţial al lui Iisus despre post aduce a interdicţie: "Nu postiţi ca făţarnicii." În această formulare, porunca poate fi luată drept o chemare la abolirea acestei practici, dar şi drept o chemare la îmbunătăţirea ei. Depinde de cât de "ortodox" Îl considerăm pe Iisus, iar poziţia lui Matei în această privinţă s-ar putea să fie diferită de a noastră.

Ambiguitatea în legătură cu atitudinea lui Iisus referitoare la post reapare în versetele din Marcu în care se se pune întrebarea de ce ucenicii lui Ioan şi ai fariseilor posteau, iar ai Lui nu postesc.[322] Esenţa teologică a pasajului din Marcu aduce în discuţie o ruptură radicală cu tradiţia veche. Evanghelistul se foloseşte frecvent de astfel de mărturii pentru a aduce în discuţie drepturile Bisericii eleniste într-o manieră paulină, însă există texte paralele (cum ar fi contestarea datinii bătrânilor[323]) care lasă de înţeles că atitudinea, dacă nu cumva chiar ecleziologia, putea fi a lui Iisus Însuşi. Versetul din Matei 11:18[324] indică o anumită ambivalenţă în atitudinea lui Hristos cu privire la post. În Marcu 2:18 şi urm. practica postului este îngăduită doar în semn de rememorare a patimilor lui Iisus. Sintagma "ei vor posti în ziua aceea" va fi fost folosită de Marcu în legătură cu praznicul liturgic din Vinerea Mare, din Biserica Romană. Dacă înlăturăm elementul profetic sau proleptic din fragmentul cu pricina, îndepărtând totodată şi interpretarea christocentrică după care titlul de Mire este asociat cu Iisus (Biserica fiind Mireasa), ajungem la reconstituirea sintagmei iniţiale. Prin acea sintagmă, Iisus numea pe Yahwe "Mirele lui Israel" (un simbol frecvent folosit pentru fidelitatea faţă de Legământ şi pentru reînnoirea lui), dar care acum transmite un mesaj cu totul diferit, astfel că ucenicii nu pot să postească, deoarece preoţia lui Iisus a înlăturat nevoia de plângere a absenţei lui Yahwe din mijlocul poporului Său. Împărăţia lui Dumnezeu a venit prin semnele lui Iisus. Postul nu îşi mai avea rostul. Aceasta ar putea îndreptăţi atât folosirea ospăţului de nuntă ca simbol al Împărăţiei în câteva parabole,[325] cât şi obiceiul lui Iisus de a mânca în public împreună cu păcătoşii.[326] Să ascundă acest rit de prăznuire un semn profetic neobişnuit (asemenea vaselor de necinste din Ieremia) care Îi tăinuia mesajul? În cazul Său – o prăznuire a credinţei Sale în preajma lui Dumnezeu, nădejdea Sa în măreţul folos al

---

[319] Biserica lui Matei din Antiohia este un bun exemplu în acest sens.

[320] Matei 5-7.

[321] *Cf.* Matei 5:17-19; 7:13-23.

[322] Marcu 2:18-20.

[323] Marcu 7:5-9.

[324] “Căci a venit Ioan, nici mâncând, nici bând […] a venit Fiul Omului, mâncând şi bând şi spun: Iată om mâncăcios şi băutor de vin, prieten al vameşilor şi al păcătoşilor."

[325] *Cf.* Matei 22:1 şi urm.; 25:1 şi urm.

[326] Marcu 2: 15-17.

preoţiei Sale şi poate o accentuare sardonică a paradoxului dat de numărul exrem de mic de israeliţi care erau pregătiţi să participe la ospăţul Său, după regulile Lui.

Celălalt pasaj referitor la post are, într-adevăr, o altă structură[327]. Marcu 9:29 aparţine genului dedicat regulilor privitoare la exorcizări. De bună seamă, au existat destui exorcişti iudei, chiar şi în Palestina, astfel că afirmaţia poate fi atribuită fără teama de a greşi, lui Iisus. Textul criptic este însă atât de puternic elenizat[328], încât ridică dubii asupra datei şi localizării lui. Oricum, aparţine mai degrabă practicii neobişnuite şi restrânse a postului religios, decât atitudinii ascetice iudaice de largă răspândire[329].

Voi încheia această abordare sumară prin a afirma că Iisus nu a fost o figură ascetică. Şi aceasta nu atât datorită unor considerente dogmatice referitoare la sentimentul apropierii lui Yahwe de Israel. Poate părea ironic faptul că, probabil, singura excepţie clară de la regula generală, când Iisus începe cu adevărat să postească, este pentru a grăbi împlinirea nădejdii în Împărăţie, în ajunul trădării Sale.[330] Dacă încă mai dorim să examinăm ascetismul lui Iisus, cred că ar trebui să îl căutăm în altă parte, anume în răbdarea sa profetică şi în angajamentul hotărât faţă de cerinţele misiunii Sale apocaliptice.

Clement: Drumul spre curăţia inimii

În ultima decadă a secolului al II-lea, Alexandria oferă o situaţie diferită. Clement propune un sistem de asceză creştină practic şi uluitor de citadin. Poate că "sistem" e mult spus, deoarece Clement nu a considerat nicicând asceza ca pe un subiect potrivit pentru dogmatică, ori o chestiune ce ar trebui tratată *per se*. Pentru el nu era decât o metodă pentru a realiza altceva. Lucrarea sa, *Pedagogul* şi mai cu seamă secţiunile 2-3, reprezentau un manual practic de etichetă şi îndrumări morale. Întreaga concepţie a lucrării se modelează după manualele de disciplină ale stoicilor şi prezintă lungi citate din Musonius, mentorul lui Epictet. Cartea purta amprenta stoicismului târziu, a neo-platonismului şi a doctrinei Logosului tipică apologeţilor, care i-a inspirat premiza centrală: în morală, omul trebuie să-şi urmeze natura, adică raţiunea.[331] Acest eclectism creştin avea să confere lucrării sale o formă moderată, umană. El spunea: "Nu există nimic prea vehement sau prea intens în pedagogia Logosului, totul este moderat şi ţinut într-o balanţă dreaptă."[332] Asceza, asemenea exerciţiilor de gimnastică, era o tonificare a facultăţilor spirituale, folositoare tuturor creştinilor, dar mai cu seamă celor cu o experienţă mai precară. Nota centrală a unei astfel de pregătiri era *Euteleia* (cumpătarea) – cuvânt care, explica autorul, are

---

[327] Marcu 9:29. Matei 4:2-4 nu se referă, de asemenea, la post, fiind o avocare literară a temei lui Israel în pustietate.

[328] *Cf.* Paralelelor în Plutarch, *Isis & Osiris*, 26; Apuleius, *Măgarul de aur* 2. 24; Clement, *Protreptikos* 2. 21. 2. În *Papirusurile magice*, postul întărea puterea magică a celui care îndepărta spiritele: *Preisendanz*, p. 235; de asemenea *Cat. Cod. Astrologorum Graec*. 3. 53. 13. Texte citate în *T.D.N.T., 4,* p. 927.

[329] Marcu 9:29 se referă, după cum se poate demonstra, o rămăşiţă a unui grup de exorcişti creştini din perioada timpurie, care au compus astfel de povestiri despre Iisus. Limbajul apocaliptic al exorcismului este considerabil diferit de practica obişnuită a exorcismelor magice, atât din iudaism, cât şi din elenism, la începutul secolului I.

[330] Marcu 14:25.

[331] "Tot ceea ce se opune dreptei judecăţi este păcat." *Paed.* 1. 13. 1. *A[nte] N[icene] C[hristian] L[ibrary]*, 4, (1868), p. 184.

[332] *Paed.* 1. 12. 98. 3., *A.N.C.L.*, 4, p. 182.

conotaţii cât se poate de practice, desemnând o afacere bună, un târg bun: "Cumpătarea este gradul cel mai înalt de bogăţie, la fel de bun ca un venit nelimitat, cheltuit pe ceea ce este necesar, în măsura în care este necesar."[333] Şi încă: "Cei care îşi asumă cumpătarea cu demnitate îşi pregătesc drumul spre rai."[334] Cumpătarea se afla în centrul acestui mod de gândire, în măsura în care reprezenta un exerciţiu de simplificare a condiţiilor vieţii exterioare a omului şi astfel, ca o consecinţă, de reparare a fragmentării multiforme a dorinţelor sale psihologice. Procesul era menit să confere o direcţie coerentă complexităţii noastre interioare şi să o determine – chintesenţă menită să restaureze hegemonia sufletului în antropologia complexă a omului.

Clement nu era dualist şi nu împărtăşea concepţia potrivit căreia ascetismul era o pedeapsă pentru carnea pervertită. În *Stromatele*, cărturarul alexandrin nota că trupul, deşi inferior sufletului, nu este rău în sine, ci are doar nevoie de o călăuzire raţională: "Sufletul omului înţelept, care sălăşluieşte în trup, se poartă cu seriozitate şi respect faţă de trup, fără dorinţe iraţionale; el este mereu gata să îşi părăsească sălaşul, atunci când îi ajunge vremea."[335] Hegemonia spirituală se restaurează în chip desăvârşit prin moderarea dorinţelor naturale, prin ordonarea lor raţională, şi nicidecum prin suprimare. De aceea Clement, în atât de apreciata sa exegeză a pericopei tânărului bogat[336], a văzut în cerinţele lui Iisus referitoare la lepădarea de sine, o renunţare la lăcomie şi un apel la caritate, deoarece numai prin faptă (facultate a voinţei) se poate intra în domeniul moralei. Procesul ascezei cumpătate reprezenta aşadar o sensibilizare a creştinului, în viziunea lui Clement: "În cele din urmă, cunoaşterea (*gnosis*) este rezervată doar celor pregătiţi şi aleşi pentru ea, pe baza unei îndelungi pregătiri anterioare, necesare pentru a auzi ceea ce ni se spune spre a ne rândui vieţile şi a înainta cu înţelepciune înspre un stadiu dincolo de dreptatea Legii."[337] Există trei nivele de asceză: ca exerciţiu al cumpătării prin care sufletul era sensibilizat la Cuvântul lui Dumnezeu; ca dobândire progresivă a simplităţii (reflex al simplităţii fiinţei lui Dumnezeu) şi, în fine, o transcendere a vechii rânduieli (Legea) printr-o profundă unire cu Dumnezeu (*Gnosis*). De aceea exerciţiile ascetice, în gândirea alexandrină, nu aveau niciodată un caracter de penitenţă, ci unul instructiv. Trupul nu este niciodată pedepsit, ci, în unele cazuri, doar lipsit de trebuinţele exagerate şi supus unui sistem ordonat. Reflecţiile clementine în marginea ascezei somnului, de pildă, o demonstrează cu prisosinţă: "Somnul nu este pentru răsfăţ, ci pentru refacerea de după muncă. Trebuie deci să dormim în aşa fel încât să putem fi treziţi cu uşurinţă [...] Se cuvine să ne trezim de câteva ori pe noapte, ca să-L slăvim pe Dumnezeu [...] asemenea îngerilor care sunt numiţi *păzitori*"[338] Pentru Clement, toate lucrurile din lumea creată sunt bune, mai puţin păcatul, care este iraţional şi haotic, situându-se în afara creaţiei. Moralitatea – şi implicit ascetismul – nu puteau niciodată nega lumea materială, încercând mai degrabă să o ordoneze corespunzător[339], dar nu atât prin renunţare, cât prin durarea unei atitudini detaşate. Aşa se explică de ce Clement a susţinut cu tărie căsătoria şi sexualitatea, deşi cititorul modern ar găsi etica sa sexuală extrem de rigidă[340] (de exemplu, el impune abstinenţa

---

333 *Paed.* 3. 8., *A.N.C.L.*, 4, p. 304.
334 *Paed.* 3. 7., *A.N.C.L.*, 4, p. 302.
335 *Stromat.*, 4. 26., *A.N.C.L.*, 12, (1869), p. 216.
336 Quis Dives Salvetur.
337 ***Str.*** 7. 10., *A.N.C.L.*, 12, p. 446.
338 *Paed.* 2. 9., *A.N.C.L.*, 4, pp. 240-1.
339 ***Str.*** 4. 13., *A.N.C.L.*, 12, p. 182.
340 Cf. *Str.* 6. 12., *A.N.C.L.*, 12, pp. 361-2.

în viaţa cuplului, din momentul concepţiei până la naştere – procreaţia fiind singura justificare logică a facultăţii sexuale).[341]

Cum întregul scop al acestei pregătiri ascetice era să restaureze hegemonia spiritului în om, de înţeles este şi motivul pentru care Clement s-a referit atât de rar la ascetism, fără a-i conferi un sens alegoric. Postul pomenit în Scriptură se referea, după Clement, nu la abstinenţa de mâncare, ci la un anumit comportament moral[342]: "Posturile reprezintă abstinenţa de la toate felurile de rele".[343] Ascetismul, în opinia lui, era cel mai bine trăit atunci când poruncile evanghelice – codul desăvârşirii morale – erau respectate: "Potrivit Legii, omul drept posteşte prin abţinere de la fapte rele şi, potrivit perfecţiunii din Evanghelie, posteşte prin abţinere de la gânduri rele."[344] În mod asemănător a interpretat cele referitoare la eunuci: creştinului i se cerea să renunţe la toate dorinţele iraţionale.[345] Gândirea sa este, aici, tributară lui Filon, care se folosea de analogia cu Dumnezeu, Care comunica doar cu sufletul neprihănit, adică îndepărtate de *pathemata* lumii senzoriale.[346]

Abordarea alegorică urmărea stagiile duhovniciei avansate, însă uneori abia mai putea să-şi reţină părerea nu tocmai bună despre unii asceţi contemporani, din Biserica alexandrină: "Sunt anumite lucruri practicate într-un fel vulgar de către unii – cum ar fi stăpânirea patimilor – fie din respect faţă de promisiunea dată, fie din frică de Dumnezeu. O astfel de abţinere voită este prima treaptă a cunoaşterii şi o îmbunătăţire [...], dar omul desăvârşit *toate le suferă şi toate le rabdă*[347] numai din dragoste."[348] După el, ascet se poate numi doar cel ce ştie scopul către care îşi îndreptă eforturile: "Om cumpătat nu este cel care doar îşi stăpâneşte patimile, ci acela care stăpâneşte faptele bune şi a dobândit desăvârşirea ştiinţei, de unde izvorăsc roadele faptelor virtuoase."[349]

Calea acestui efort (deşi nu un scop în sine) era *apatheia*, pe care, probabil, o putem numi cel mai adecvat "curăţie morală". În practică, se regăseşte în stabilitatea şi în liniştea sufletului.[350] *Apatheia*, tributară multor surse, dar întru totul creştinizată la Clement, era, probabil, elementul cel mai distinct al doctrinei sale ascetice. Această stare de despătimire este, după Clement, lumina călăuzitoare care îl duce pe om spre un ţel mai înalt. *Apatheia* nu este nici pe departe o stare caracterizată prin suspendarea simţurilor; termenul reliefează, mai curând, capacitatea omului pentru *agapé*, unindu-i în cele din urmă sufletul cu Dumnezeu, după Care tânjea. Subordonarea, de către Clement, a noţiunii de *apatheia*, conceptului de *agapé*[351], este una din contribuţiile sale cele mai însemnate la teologia filozofică creştină.

Iată felul în care descria el viaţa morală, ca *mimesis* al lui Dumnezeu în Hristos, ducând la îndumnezeirea omului: "Să luăm aminte la Cuvânt şi să ne asumăm viaţa cu adevărat salvatoare a Mântuitorului. Cugetând la cereasca viaţă în care ne-am îndumnezeit, să ne miruim cu florile perene şi nemuritoare ale bucuriei."[352] Un accent

---

[341] *Str.* 7. 12., *A.N.C.L.*, 12, p. 457.
[342] Urmând tradiţia profetică redată în Isaia 58:4. *Cf.* Tertulian, *De Jujenio* 2; Barnabas 3:1; Justin *Dial.* 15:1 frag.; Diognetus 4:1.
[343] *Str.* 6. 12., *A.N.C.L.*, 12., p. 363. De asemenea *Paed.* 3. 12., *A.N.C.L.*, 4, p. 335.
[344] *Str.* 7. 12., *A.N.C.L.*, 12, p. 461. *Cf. Str.* 4. 21., *A.N.C.L.*, 12, p. 199.
[345] *Str.* 3. 7. 59: "Să se castreze de toate patimile". *Ibid.* 3. 15. 99: "Cei care se castrează de tot păcatul."
[346] Philo, *Spec.*, Leg. 2. 30.
[347] I Corinteni 13:7.
[348] *Cf.* I Ioan 4:18-19; *Str.* 7. 12, *A.N.C.L.*, 12, p. 457.
[349] *Str.* 7. 12., *A.N.C.L.*, 12, p. 457.
[350] *Str.* 6. 9., *A.N.C.L.*, 12, pp. 344.
[351] *Str.* 4. 18 (după I Corinteni 13), *A.N.C.L.*, 12, pp. 190.
[352] *Paed.* 1. 12, *A.N.C.L.*, 4, pp. 181-3.

deosebit îl punea pe cumpătare şi pe liniştea interioară ca esenţe ale acestui proces, tocmai pentru că erau factori simplificatori care integrau condiţia complexă a omului în starea simplă de *apatheia*, specifică numai lui Dumnezeu. Pentru Clement, această experienţă ascetică de simplificare şi cale primenită în viaţa creştinului era aspectul central al experienţei numite *teosis* pe care omul o poate trăi în această viaţă.[353] În consecinţă, începem să trăim însăşi viaţa lui Dumnezeu pe pământ, prin dreptate şi milă.[354] Singura dorinţă rămasă în inima înţeleptului adevărat era "să-şi trăiască viaţa după chipul şi asemănarea Domnului."[355] Când un înţelept a atins această stare şi a fost îndumnezeit prin contemplarea lui Dumnezeu, se spune despre el că nu are numai cunoaşterea lui Dumnezeu, ci că de-acum este un cunoscător activ al lui Dumnezeu.[356] La acest stadiu, ascetismul, îndeplinindu-şi scopul, face loc unei constante comuniuni de rugăciune, anticipând chiar pe pământ vremea când "trecând prin orice curăţire [...] ei sunt acum curaţi la inimă, aproape de Domnul, restauraţi la starea de contemplare veşnică şi numiţi dumnezei."[357]

Origen[358]*: urcuşul spre dragostea dumnezeiască*

Gândirea lui Origen în ceea ce priveşte ascetismul are multe puncte comune cu aceea a lui Clement, mai ales atunci când acesta îşi articulează cel mai bine discursul despre uniunea mistică. Totuşi, nu există zone de dependenţă literară comună. Origen era mai puţin moderat decât predecesorul său, dar el rămâne totuşi un om bun şi înţelegător. Influenţele neo-platonice l-au afectat într-un fel mult mai evident, trezindu-i interesul major pentru descrierea unirii mistice cu Dumnezeu. De asemenea, Origen a reuşit (surprinzător, mult mai bine decât Clement) să ofere o viziune asupra ascetismului fără a-l alegoriza mereu, ca exerciţiu salutar pentru toţi creştinii, indiferent de stadiul lor spiritual.

Putem remarca, încă de la început, că în sistemul lui Origen trupul nu era cauza păcatului, ci mai degrabă păcatul a fost cauza trupurilor.[359] În domeniul duhului, fragmentarea şi dezordinea aveau să pătrundă în condiţia noastră, iar viaţa noastră în trup îşi va afla eliberarea doar prin realinierea primară a duhurilor noastre întru Cuvânt. Întreaga creaţie materială era orânduită de Dumnezeu tocmai ca pregătire pentru restaurarea sufletelor noastre. Ca şi la Clement, nota dominantă în asceza lui Origen era urcuşul înspre înţelepciunea duhovnicească prin stăpânirea dorinţelor noastre trupeşti iraţionale, astfel ca sufletul omului să-şi poată asuma hegemonia asupra vieţii lui şi să-şi poată astfel grăbi întoarcerea şi unirea spirituală cu *Logos*-ul (Cuvântul). Pentru Origen, acesta era singurul motiv adevărat care justifica ascetismul creştin.[360] Întregul proces de restaurare era un *Apokatastasis* universal al Cuvântului, prin care El restaura imaginea divină în creaţia Sa. Tocmai această respiraţie metafizică[361] cu care şi-a încărcat Origen opera – această gândire mai clar inspirată soteriologic – îl diferenţia de Clement. Principiul soteriologic al restaurării imaginii –

---

353 *Str.* 4. 22, *A.N.C.L.*, 12, pp. 202-7; *Str.* 6. 9, *A.N.C.L.*, 12, pp. 344-9.
354 *Str.* 2. 19, *A.N.C.L.*, 12, p. 57.
355 *Str.* 4. 22, *A.N.C.L.*, 12, p. 203.
356 ***Str.*** 4. 6, *A.N.C.L.*, 12, p. 157.
357 *Str.* 7. 10, *A.N.C.L.*, 12 p. 447.
358 Cca 185-253.
359 *Cf.* C. Blanc, *L'attitude d'Origène à l'égard du corps et de la chair* in "Stud. Pat.", 17/1982, p. 843.
360 *Cf. Con. Cels.*, 5. 49, *A.N.C.L.*, 23, (1872) p. 320. De asemenea în Leviticul 10:2. Pentru o analiză generală vezi E.T. Bettencourt, *Doctrina Ascetica Origenis*, Roma, 1945).
361 De la căderea pre-existentă, până la *Apokatastasis*-ul final.

care, într-o formă primară, se regăseşte în gândirea lui Athanasie şi a Părinţilor ulteriori – a fost pentru prima dată articulat pe deplin, în implicaţiile sale ascetice, de către Origen.

El a înţeles cât de mare era puterea ispitei care l-a sedus pe omul robit capriciilor stării sale căzute. Omul este o fiinţă instabilă, mai instabilă decât în starea sa de pre-existenţă psihică, când căzuse deja din starea de graţie. Prin întruparea Cuvântului, sufletul este chemat să îşi reia supremaţia. Prin strădania de a-şi recupera locul, sufletul are a se izbăvi de păcatele mai vechi sau mai noi, urcând cu Hristos, o dată mai mult, în sferele spirituale. Asceza nu este doar o modalitate de manifestare a căinţei faţă de Cuvânt, ci însăşi restaurarea stabilităţii ontologice în viaţa Cuvântului şi a naturii firii Sale. În *De Principiis* 2.2, Origen observa că dezordinea ontologică a omului a fost cauza decăderii sale. Funcţia ascezei era tocmai aceea de a pune capăt declinului său senzual. Acest proces poate fi accelerat potrivit maturităţii şi tăriei spirituale a fiecăruia. Aşa cum spunea el, "s-ar cuveni să ştim că înăbuşirea lucrărilor cărnii se dobândeşte prin răbdare. Nu dintr-o dată, ci treptat. Începătorii trebuie să le înăbuşe, iar pe măsură ce aceştia se înduhovnicesc, trebuie să le dezrădăcineze. Când desăvârşirea este atinsă, nici urmă de păcat nu se va mai afla în om – în gând, vorbă sau faptă."[362] Aceasta este interpretarea lui Origen la a conceptul paulin de "răstignire a patimilor"[363]. Desăvârşirea încercărilor ascetice este atinsă atunci când controlul asupra patimilor devine total. Origen învăţa că acest ideal este atins de cei toţi cei care se nevoiesc să-l cucerească prin har, îndemnându-i să dea dovadă de îndelungă răbdare[364]. Sufletul are să fie eliberat în starea sa iniţială, numai atunci când îşi va dobândi stăpânirea. Atunci, facultăţile psihice anterioare îi vor fi redeşteptate, astfel că sufletul îşi va afla raţiunea supremă de a fi, în comuniunea de iubire cu *Logosul* (Cuvântul): "După ce s-au încredinţat lui Dumnezeu şi s-au păzit de duhurile rele, după ce s-au curăţit printr-o îndelungă abstinenţă şi s-au sfinţit prin disciplină religioasă, sufletele sfinte şi neprihănite sunt astfel lăsate să ajungă la cele dumnezeieşti şi să primească harul profeţiei şi alte sfinte daruri"[365]. În "Prologul" de la *Comentariul la Cartea Cântărilor*, Origen şi-a expus ideea în câteva rânduri: "Sufletul este pus în mişcare de o dragoste şi de un dor mai presus de fire când, zărind clar frumuseţea şi neprihănirea Cuvântului, se îndrăgosteşte profund de minunăţia Sa şi primeşte de la Cuvântul săgeata iubirii."[366]

Origen avea în vedere o ierarhie precisă a nivelurilor de asceză. Pe locul întâi se aflau apostolii. Urmau apoi martirii[367], cei şi cele care şi-au păstrat fecioria şi asceţii. Rolul ascetului a fost mult mai bine văzut în Biserică de Origen, decât de Clement. Asceţii erau, în concepţia lui, toţi cei ce renunţaseră la trupurile lor, pentru a aduce un sacrificiu viu Domnului[368]. De aceea, virtutea castităţii ocupă un loc atât de însemnat în gândirea ascetică a lui Origen. El îndemna la practicarea celibatului[369], iar în a sa *Hom. in Ieremiam* nota că "sunt unii care practică[370] virginitatea şi abstinenţa şi alţii care practică monogamia, doar pentru că cred că cel care se recăsătoreşte este

---

[362] Vezi Romani 6:14; P.G. 14., 1102B.
[363] *Ibid*. 6. 1.
[364] *Ibid*. 6. 9.
[365] *De Princ*. 33. 3. Vezi de asemenea "Prolog" la *Canticles*, în *Ancient Christian Writers*, 26 (1957) p. 44.
[366] În legătură cu săgeata iubirii, *Lxx Is*. 49. 2. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, 2, Oxford, 1875, p. 414, nota 15.
[367] *Cf. Îndemn la martiriu*, 1.3.
[368] Romani 9:1
[369] Numeri 24:2.
[370] *Askousi*.

blestemat"[371]. Ulterior, el avea să afirme că această perspectivă reprezintă o noţiune falsă, dar putem ghici ce credea cu adevărat, fiindcă tot el avea să adauge că este vorba de o "eroare fericită", care îi ajută pe oameni să facă ce este bine[372]. El însuşi a afirmat că monogamii, văduvele şi celibatarii formau Biserica lui Hristos, care era menită să fie încoronată cu slavă. Cei care s-au căsătorit de două ori nu făceau cu adevărat parte din Biserică, ci ei ţineau de tagma celor care "chemau numele Domnului". Ei vor fi mântuiţi, dar nu vor fi încoronaţi de Hristos.[373] Această accentuare a rolului castităţii era o reflecţie a importantului său principiu soteriologic, potrivit căruia sufletul ar trebui să caute doar la dragostea perechii sale – Cuvântul, adică Mirele tuturor sufletelor, din timpurile cele mai străvechi.

Chiar dacă Origen nu a exclus aspectul fizic al postului, el l-a condamnat atunci când acesta se prezenta ca o manifestare lacrimogenă în amintirea Patimilor lui Hristos. El considera că această perspectivă era o eroare a femeilor din Cezareea, ce amintea de practicile iudaice, arătând că ele au uitat că moartea lui Hristos era o victorie vrednică de a fi mai degrabă celebrată, decât deplânsă[374]. Una din preocupările de căpătâi ale lui Origen a fost aceea de a căuta să sublinieze deosebirile dintre practicile creştine şi cele din Sinagogă – mai cu seamă pentru creştinii locului. El numea ascetismul iudaic "superstiţie", referindu-se însă la practica postului din Postul Mare, din zilele de miercuri şi vineri, pentru rolul avut în păstrarea castităţii [...][375], o interpretare spiritualistă a cuvintelor eunucului la care, spre deosebire de Celement, avea să ajungă ceva mai târziu în viaţă.

Concluzii

Izvoarele eschatologice la care s-a adăpat preoţia lui Iisus au rezistat oricărei sistematizări. Tăria cu care simţea El apropierea lui Dumnezeu surclasa respectarea ritualurilor de plângere. Nu avem nici o doctrină sistematică a ascezei, formulată de către Iisus Însuşi, în afara mărturiei propriei Sale vieţi şi răbdări eroice, în numele preoţiei Sale – răbdare verificată printr-o moarte de martir. Caracterul direct al experienţei Sale apocaliptice şi felul în care tradiţia creştină primară avea să fie formulată nu au lăsat nici o doctrină sistematică asupra rugăciunii, postului sau faptelor de milostenie – elemente fundamentale pentru programul ascetic din tradiţia iudaică. Faptul că aflăm informaţii precise asupra acestora în tradiţia Evangheliei dinainte de anii '80 ai secolului I este o mărturie a dorinţei primilor ucenici ai lui Iisus de a afirma practici religioase ce păreau necesare pentru o ecleziologie coerentă, în mişcarea istorică de durată care se năştea.

Părinţii alexandrini, cu planurile lor ascetice bine definite, sunt mult mai aproape de gândirea lui Iisus, decât de practica primelor comunităţi iudaice. Atât Clement, cât şi Origen erau preocupaţi să marcheze – pe baze dogmatice – o diferenţă radicală între motivele care determină postul iudaic şi ascetismul creştin. Ambele raţiuni iudaice ale postului – a) evocarea milei lui Dumnezeu şi b) plângerea pentru absenţa lui Dumnezeu / distrugerea Templului / moartea lui Hristos – au fost abandonate, pe criterii dogmatice, de către Clement şi Origen, în favoarea doctrinei Întrupării: Dumnezeu în mijlocul nostru, în chiar inima noastră, Care nu mai este

---

[371] Ieremia 20:4.
[372] Interpretarea sintagmei: "L-ai înşelat pe Dumnezeu."
[373] *Cf.* H. Crouzel, *Virginité et Mariage selon Origène*, Paris, 1963, pp. 152-60.
[374] Ieremia 2:13. (S.C.R., 238, pp. 48-9).
[375] Matei 15:4.

absent şi Care a câştigat în mod decisiv victoria reîmpăcării noastre. Autorizând ascetismul şi fiind responsabili de articularea sensului său pentru generaţiile ulterioare de creştini, ei au iniţiat un urcuş duhovnicesc cu totul nou – urcuş îndreptat spre *hesychia*, spre comuniunea de pace cu Dumnezeu.

Sinteza alexandrină nu mai este, desigur, una apocaliptică, în felul în care era Iisus. Ne putem întreba ce legătură poate să existe între Iisus, pe de o parte, şi Părinţii alexandrini, pe de alta, la distanţă de un secol şi jumătate, în condiţiile unui context intelectual diferit şi a unei limbi diferite. Străduinţele Părinţilor alexandrini de a afla o comuniune cu Dumnezeu, refuzând să vadă în realitatea prezentă singurul criteriu de adevăr, erau, într-un anumit sens, un ecou al gândirii apocaliptice a lui Iisus. Ascetismul patristic era o sărbătorire purificatoare a vieţii, o sensibilizare a nivelelor psihice superioare, rămânând, în felul său, credincios memoriei Celui Care a venit "să mănânce şi să bea", punânu-i la încercare şi scandalizându-i pe contemporanii, cu noul vin, ameţitor, al domniei dreptăţii lui Dumnezeu. Există, în aceasta, o continuitate care compensează toate celelalte discontinuităţi.

Bibliografie

J. B. Bauer, *Das Verstandnis der Tradition in der Patristik*, in "Kairos" nr. 20/1978, pp. 193-108.
G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus*, Berlin-Hamburg, 1963.
B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*, Paris, 1986
L. Bouyer, *The Fathers of the Church on Tradition and Scripture*, in "Eastern Churches Quarterly" (Special volume dedicated to Scripture and Tradition), No. 7 / 1947.
S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, London, 1935
O. Cullmann, *La Tradition: Problème éxégetique, historique, et théologique*, Neuchâtel-Paris, 1953, 1968.
A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Munsterische Beitrage zur Theologie, 18, Munster, 1931
D. van den Eynde, *Les normes de l''enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Paris,1933.
G. Florovsky, *Bible, Church and Tradition : An Eastern Orthodox View*, (Collected works vol.1), Belmont, Mass, 1971.
Idem, Aspects of Church History, (Collected Works. vol. 4) Belmont, Mass, 1975
L. Goppelt, *Tradition nach Paulus*, in "Kerygma und Dogma", 4 /1958, pp. 213-233.
R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, London, 1954.
Idem, *Tradition in the Early Church*, London, 1962.
E. F. van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954.
V. Lossky, *À L'Image et à la ressemblance de Dieu*, 1967, pp. 141-168
J. A. McGuckin, *Origen's Doctrine of the Priesthood*, in "Clergy Review", London, vol. 70, nr.. 8 / 1985, pp. 277-286 ; & *Ibid*. 70. 9. 1985. pp. 318-325.
Idem, St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, Brill, Leiden, 1994.
J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, London, 1974.
Idem, *Imperial Unity and Christian Divisions*, N.Y., 1989.
L. Moore, *Sacred Tradition in the Orthodox Church*, Light & Life Publishing Co., Minneapolis, 1984.
G. Papadopoulos, "The Revelatory Character of the NT and Holy Tradition in the Orthodox Church", in A. J. Philippous (ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964, pp. 98-111
J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, Chicago, 1971.
R. E. Person, *The Mode of Theological Decision-Making at the Early Ecumenical Councils*, Basel, 1978.

B. Reynders, *Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à S. Irenée*, in "Recherches de théologie ancienne et mediévale", nr. 5/1933, pp. 155-191.
W. Rordorf & A. Schneider, *L'évolution du concept de tradition dans l"Église ancienne*, (*Traditio Christiana* 5, pe baza lucrării lui J. B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, Roma 1870). Berna, 1982.
W. Rordorf, "Tradition", in vol. A di Berardino (ed), *Encyclopedia of the Early Church*, Cambridge, 1992, pp. 847-849.
H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*
M. F. Wiles, *The Patristic Appeal to Tradition*, in "Explorations in Theology", nr. 4 / 1979, London, pp. 41-52
D. F. Winslow, "Tradition", in vol. E. Ferguson (et al. edd.), *Encyclopedia of Early Christianity*, N.Y., 1990, pp. 906-910.